À mon cher Maître,
Monsieur le Professeur P. Cultru,
hommage respectueux

Robert Chabrié

27 octobre 1908

LES SOURCES GRECQUES DU SONGE DE SCIPION

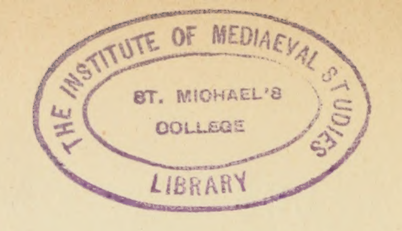
LES SOURCES GRECQUES DU SONGE DE SCIPION

MÉMOIRE PRÉSENTÉ A LA FACULTÉ DES LETTRES DE PARIS
POUR OBTENIR
LE DIPLÔME D'ÉTUDES SUPÉRIEURES CLASSIQUES

PAR

ROBERT CHABRIÉ
Licencié ès Lettres.

PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79
1908


THE INSTITUTE OF MEDIAEVAL STUDIES
ST. MICHAEL'S
COLLEGE
LIBRARY

LES SOURCES GRECQUES
DU SONGE DE SCIPION

INTRODUCTION

Le *Songe de Scipion,* brillant épilogue du traité de la République, eut une assez glorieuse fortune littéraire pour qu'il soit permis de rechercher aussi attentivement que possible les sources des idées qui y sont exprimées.

Dans ce panorama des spectacles du ciel, défilent des croyances philosophiques, des conceptions scientifiques, des opinions morales, et il est intéressant de ramener à leur source les connaissances réunies par Cicéron. Il est inutile de rappeler que les belles pages du Songe de Scipion, qui seules ont survécu à la perte du traité de la République (dont la découverte du cardinal Angelo Mai[1] nous a rendu seulement une partie en 1822) ont été déjà l'objet de commentaires.

Dès l'antiquité, le texte en a été conservé par Macrobe qui le joignit au commentaire en deux livres qu'il consacra à ce chef-d'œuvre. Le scoliaste Eulogius Favonius le commenta également. Une traduction grecque en fut même donnée; certains l'attribuent à Maxime Planude, moine érudit de Constantinople au XIV[e] siècle, d'autres à

1. M. Tullii Ciceronis de Republica quæ sunt, edente Angelo Maio Vaticanæ bibliothecæ præfecto. Romæ, in collegio urbano apud Burliacum (1 vol. in-8°, 1822).

Théodore Gaza de Thessalonique, célèbre philologue du xve siècle.

La traduction grecque nous est précieuse pour l'établissement du texte, car d'après le mot grec on peut deviner le mot latin dont il a été traduit : cela nous aide parfois à choisir entre les différentes leçons des manuscrits.

Les commentaires de Macrobe et d'Eulogius nous apprennent assez peu de choses et ne satisfont pas notre curiosité scientifique moderne.

Macrobe, par exemple, dont le commentaire est le plus connu, « grec d'origine, quoi qu'il écrivît en latin » dit Villemain[1] « avait le goût de cette espèce de théurgie, de ce mélange d'abstraction et d'illuminisme, par lequel la Grèce alimentait ses vieilles croyances et cherchait à les rajeunir ».

Ce qui l'a donc intéressé à peu près uniquement dans le Songe, ce sont les quelques idées pythagoriciennes telles que la théorie de l'excellence des nombres dont Cicéron colora son récit pour lui donner un caractère d'archaïsme et de majesté religieuse. Mais il y a autre chose de plus profond que cela dans les pages de Cicéron et c'est ce qui paraît avoir échappé à Macrobe.

Il faut signaler depuis quelques années les travaux des érudits qui ont accordé leur attention au Songe de Scipion. Trois dissertations ne peuvent pas être passées sous silence : elles sont dues aux professeurs Usener[2], Corssen[3] et Pascal[4].

1. Villemain. Discours préliminaire à la traduction de la République, page XLVI.

2. Usener. Rheinisches Museum, tome 28, p. 397-402 (1873).

3. Petrus Corssen : « De Posidonio Rhodio M. Tullii Ciceronis in libro I Tusc. et in Somnio Scipionis auctore. » Bonn., 1878.

4. Carlo Pascal. « Di una fonte greca del Somnium Scipionis di Cicerone » (Renticonti d. Acad. di. Archeol. Lett. e. Belle arti di Napoli, 1902 (16 p.).

M. Thiaucourt, dans sa thèse[1], résume brièvement les deux dissertations de MM. Usener et Corssen. Il ne paraît pas très éloigné d'en accepter les conclusions. Nous restons plus sceptiques que lui. En tous cas, nous voulons reprendre en main ces dissertations pour les discuter d'une manière plus minutieuse que n'a pu le faire M. Thiaucourt qui, forcément, dans un travail embrassant tous les traités philosophiques de Cicéron, a dû être très succinct en ce qui concerne le seul Songe de Scipion, épisode de l'un de ces traités.

En résumé, le peu de renseignements offerts par les commentaires de l'antiquité, la minime place que M. Thiaucourt a réservée dans sa thèse, à l'épilogue de la République, les bases peu solides, à notre avis, sur lesquelles les critiques allemands ont construit leurs hypothèses, justifieront peut-être notre désir de nous associer aux études entreprises sur ce beau sujet et d'y apporter, nous aussi, le faible contingent de nos recherches.

1. C. Thiaucourt. Essai sur les traités philosophiques de Cicéron et les sources grecques, Paris, 1885.

CHAPITRE I

CRITIQUE DES DISSERTATIONS PHILOLOGIQUES SUR LE « SONGE DE SCIPION »

Les Allemands qui publient tant en philologie, se conforment presque tous à une curieuse méthode de recherche, qui est comme la marque distinctive de leur esprit dans le domaine de l'érudition.

En étudiant un auteur ancien (car c'est surtout aux auteurs anciens qu'ils consacrent leurs travaux), ils s'efforcent au moyen d'hypothèses hardies, paradoxales, souvent ingénieuses, il faut le reconnaître, de contrecarrer les opinions reçues, alors même qu'elles paraissent très justifiables.

Certains bouleversent des textes à la légère, changeant l'ordre des chapitres et des phrases elles-mêmes. D'autres contestent l'authenticité de tel ou tel ouvrage avec un arbitraire inquiétant.

Cicéron, en particulier, n'est guère ménagé par les érudits allemands. Ils ne chicanent pas cependant sur le texte de ses écrits, ou fort peu, mais ils lui refusent la plus petite trace d'originalité et ne veulent voir en lui qu'un traducteur passif des ouvrages de la Grèce. Il n'y a pas une seule idée, pour ainsi dire, pas une seule phrase qui lui appartienne en propre.

Tout ce que l'on admire en lui n'est que le fruit du plagiat le plus absolu, du travail de compilation le moins déguisé.

C'est la thèse soutenue dans les deux dissertations de MM. Usener et Corssen sur le Songe de Scipion.

M. Usener ne s'occupe que du passage sur le néant de la gloire, qui se trouve intercalé, très mal à son avis, entre la description des sphères célestes et l'extrait du Phèdre de Platon, ou preuve de l'immortalité de l'âme par son mouvement ; il prétend que tout ce que Cicéron met dans la bouche du grand Scipion est copié du Protrepticos d'Aristote.

M. Corssen veut que le Songe de Scipion ne soit que la traduction d'un ouvrage perdu de Posidonius.

La question se rattache pour M. Usener aux sources de l'Hortensius, et pour M. Corssen à celles de la première Tusculane que M. Thiaucourt a examinées au cours de son livre, dans les chapitres réservés à ces deux ouvrages de Cicéron.

M. Usener s'appuie sur les résultats obtenus par Ingram Bywater[1] qui prétend démontrer que l'Hortensius de Cicéron est inspiré du Protrepticos d'Aristote.

Bywater cite des phrases du Protrepticos de Jamblique et de l'Hortensius de Cicéron où il trouve une analogie frappante, ce qui indiquerait, selon lui, une source commune. Le rapport est assez sensible en effet[2].

Mais on peut répondre à cela que, pour quelques phrases qui se rappellent et qui peuvent être des lieux communs ou des anecdotes qui traînaient dans le langage de l'exhortation morale et philosophique de l'antiquité et qui ne se trouvaient pas, sans doute, dans les œuvres seules d'Aristote, il est peut-être hardi de vouloir attribuer aux deux ouvrages la même inspiration générale dans leur ensemble et leur assigner exactement

1. « On a lost dialogue of Aristotle. » The journal of philology, tome 2, p. 55 et sq., année 1869.

2. Voir Thiaucourt. Ouv. cité, chap. II, p. 46-47-48.

le même modèle ; cela surtout lorsque la source commune dont on prétend les faire dériver est le Protrepticos d'Aristote à Thémison, roi de Chypre, ouvrage aujourd'hui perdu.

Stobée[1], dans son Florilège, au chapitre qui a pour titre : « Éloge de la pauvreté » : « Πενίας Ἔπαινος » nous en a conservé un fragment de quelques lignes seulement, par conséquent insignifiant. Bywater compare encore un passage du Protrepticos de Jamblique avec un passage de Boèce[2] où il s'agit des regards perçants de Lyncée. On ne sait pas à quel ouvrage d'Aristote cette comparaison a été prise, mais elle est sûrement du Stagirite. Boèce, du moins, la donne pour telle. Pourquoi donc ne pas soutenir que c'est un fragment du fameux Protrepticos à Thémison ? Dans ce cas le Protrepticos de Jamblique serait une copie d'Aristote. On peut tout attribuer à un ouvrage dont le texte est détruit.

D'autre part, ainsi qu'on le sait, nous ne possédons de l'Hortensius que de très courts fragments conservés surtout par saint Augustin ; il est donc difficile de rapprocher du traité de Jamblique, le dialogue de Cicéron et plus difficile encore d'affirmer que ce traité et ce dialogue soient imités du Protrepticos d'Aristote actuellement disparu.

Bywater, plein d'acharnement, rapproche quelques phrases cueillies çà et là dans toutes les œuvres d'Aristote, qui nous restent, de ce même opuscule de Jamblique. Il serait assez curieux que le Protrepticos d'Aristote, dialogue[3] suivant les uns, discours[4] suivant les autres,

1. Stobée, Florilège. Édition Meineke, collection Teubner, liv. III, page 201.

2. De Consolatione philosophiæ, liv. III, chap. 15.

3. Opinion de Val. Rose cité par Croiset. Histoire de la litt. grecq. tome IV, p. 697.

4. Opinion de Wilamowitz-Moellendorf, cité par Croiset. Histoire de la litt. grecq., tome IV, p. 697.

œuvre de jeunesse, paraît-il, composée dans le goût et sous l'influence d'Isocrate, renfermât déjà en lui tant de phrases que le Stagirite aurait reprises ensuite pour les transporter dans ses autres écrits.

De plus, quand bien même Jamblique dans son Protrepticos se rencontrerait avec Aristote sur quelques points, il ne s'en suivrait pas nécessairement que son Protrepticos rappelât dans son ensemble celui d'Aristote. Jamblique est un compilateur qui n'a guère cherché qu'à réhabiliter la philosophie de Pythagore, qui a commenté certains dialogues de Platon et dont aucune opinion ne semble personnelle. Ritter[1] dit en parlant des pensées émises dans ses ouvrages : « Ces pensées ne lui appartiennent pas, ce sont des traditions usées ».

Des emprunts faits aux auteurs philosophiques les plus divers se côtoient dans sa prose : Aristote peut figurer, comme beaucoup d'autres écrivains, dans cette compilation agglomérative. La question nous semble impossible à résoudre.

Bywater, Usener et Rose sont du même avis ; mais ce qui justifie notre scepticisme c'est de voir d'autres critiques exposer des opinions différentes. Bake et Van Heusde trouvent que le modèle de l'Hortensius a été le Protrepticos de Posidonius, Krische et Hermann sont d'avis que ce fut celui de Philon, mentionné par Stobée : Protrepticoï complètement perdus comme celui d'Aristote[2].

M. Usener, croyant définitive la recherche de Bywater, essaie de donner au Songe de Scipion les mêmes sources que celles de l'Hortensius, c'est-à-dire le Protrepticos d'Aristote.

Il établit un rapprochement entre le fragment 80 de

1. Ritter. Histoire de la philosophie ancienne (Kiel, 1836), (traduction Tissot), tome IV, p. 529.

2. Voir Thiaucourt, ouv. cité, chap. II, p. 47-48.

l'Hortensius « ne in continentibus quidem terris vestrum nomen dilatari potest » et le paragraphe X du Songe « Ex his ipsis cultis notisque terris..., vestra gloria se dilatari possit ». Enfin, et ceci présente quelque intérêt, il voit que, dans le Songe[1], Cicéron assigne à la grande année la même durée que dans l'Hortensius : à savoir 12 954 ans[2].

Or ce chiffre n'est pas celui de Platon, puisque dans aucun de ses traités Platon ne fixe un chiffre exact à la grande année. — Macrobe[3] déclare qu'elle compte 15 000 années terrestres. — Cicéron, ainsi qu'on le voit, par le fragment 44 de l'Hortensius, conservé par saint Augustin[4], date le début de la grande année par l'éclipse de soleil qui accompagna la mort de Romulus. M. Usener suppose que le chiffre de 12 954 ans donné par Cicéron devait être celui adopté par Aristote, qui, lui aussi, aurait choisi une éclipse de soleil pour marquer le commencement de l'année platonique, probablement celle du 28 mai 585 av. J.-C. prédite par Thalès. Ce sont là de pures chimères.

Usener soutient que la Consolation philosophique de Boèce[5], comme le Protrepticos de Jamblique, est imitée du Protrepticos d'Aristote.

Nous avons dit ce que nous pensons de la question des sources aristotéliciennes du Protrepticos de Jamblique. Il convient de dire un mot de Boèce, car Usener se sert de son texte, comme d'une preuve solide à l'appui de sa démonstration.

On ne peut nier évidemment que Boèce ait contribué à répandre la pensée d'Aristote. « Mais ce qu'on peut

1. Som. Scip. XII.
2. Voir Usener, cité par Thiaucourt, chap. II, p. 19.
3. Macrobe. Commentaire sur le Songe de Scipion, liv. II, chap. XI.
4. Saint Augustin. Cité de Dieu, III, 15.
5. Usener. Rheinisches Museum, tome XXVIII, p. 400.

dire c'est que dans le traité de la Consolation philosophique, Boèce est platonicien et cicéronien bien plus qu'aristotélicien. S'il traduisit les Analytiques, les Topiques et les Arguments sophistiques d'Aristote, la critique moderne range aussi dans ses œuvres authentiques les traductions de plusieurs dialogues de Platon.

Teuffel[1] semble voir juste en disant de Boèce : « Les sentiments qu'il exprime » (dans la Consolation philosophique) « sont ceux d'un éclectique à tendances platoniciennes ; il nomme très fréquemment Platon, Aristote, Cicéron, Senèque ».

M. Judicis de Mirandol[2] s'inspirant, lui-même, des excellents Prolégomènes d'Obarius[3] dit fort bien que c'est Platon qui est le véritable maître présent à la pensée de Boèce dans sa Consolation. « Il ne faut pas y chercher de nouvelles spéculations et un nouveau système philosophique. Boèce n'invente pas, il se souvient..... Dans cette revue des maîtres qui l'ont initié à la science philosophique c'est Platon qui occupe la place d'honneur. »

Boèce[4] s'appelle lui-même : « un homme nourri des doctrines d'Elée et de l'Académie », c'est-à-dire de Zénon et de Platon.

Il ne mentionne que trois fois Aristote[5] dans son livre ; une fois, à propos des regards perçants de Lyncée, passage qu'on n'a pas retrouvé dans les œuvres qui nous restent d'Aristote ; ensuite, il cite un passage du deuxième livre de la Physique d'Aristote et enfin il fait allusion à son traité du ciel. Il n'y a pas là de quoi conclure, comme le fait gratuitement M. Usener, que la

1. Teuffel. Geschichte der Lateinischen Litteratur, tome III, p. 294.
2. Introduction à la traduction de la Consolation philos. (Paris, 1861), page XLV.
3. Prolégomènes de l'édition de la Consolation philos. (Iéna, 1843).
4. Boèce. Consolat. philos., liv. I, chap. 2.
5. Consolat. philos., liv. III, chap. 15 ; liv. V chap. 1 et chap. 11.

Consolation n'est que le reflet des ouvrages d'Aristote.

M. de Mirandol, au contraire, dans les notes qu'il a ajoutées à sa traduction de la Consolation, relève en grande abondance des emprunts faits à Platon : presque tous les dialogues du grand penseur grec sont mis à contribution. Et, point très important, Cicéron n'est pas oublié non plus : Boèce[1] s'inspire du Pro Cécina, il mentionne le De Divinatione ; enfin, et surtout, il y a tout un passage étendu qui est presque calqué sur les pages du Songe de Scipion consacrées au néant de la gloire.

Usener, à l'appui de sa thèse, rapproche ces endroits de Boèce et de Cicéron pour déclarer que Boèce imitant Aristote, Cicéron dont le langage est identique à celui de Boèce, a dû imiter également Aristote.

C'est bien compliqué, c'est fuir l'explication la plus simple : nous sommes entièrement de l'avis de M. de Mirandol[2] qui déclare hardiment que tout le chapitre de Boèce n'est qu'une perpétuelle copie du Songe. Ce qui nous autorise à affirmer que Boèce connaissait fort bien le Songe de Scipion c'est le fait qu'il reproduit ailleurs, dans son traité de la musique[3], une longue phrase de Cicéron empruntée au paragraphe VIII[4] de l'épilogue de la République.

M. Usener nous semble s'aventurer un peu à la légère dans des affirmations dogmatiques qui ne reposent pas sur des documents scientifiques solides.

La dissertation de M. Corssen ne nous convainc pas plus que celle de M. Usener. Disons-en quelques mots.

Le professeur Corssen trouve de la ressemblance entre la première Tusculane et les lettres XLI et XC de Sénèque à Lucilius ; il pense que Sénèque dans ces

1. Consol. philos., liv. I, chap. 10 ; liv. V, chap. 7 ; liv. I, chap. 10.
2. Traduction de la Consol. philos. Note sur le chap. 10 du liv. I.
3. Boèce. Traité de la musique, liv. I, chap. 27.
4. Som. Scip. VIII : « Et natura fert..... semper haeret. »

lettres s'inspire de Posidonius[1]. La première Tusculane elle aussi aurait donc pour source un écrit de Posidonius. M. Corssen ajoute que le Songe de Scipion est une imitation du même modèle, parce qu'il rappelle beaucoup la première Tusculane.

Il rapproche, à cet effet, des passages de la première Tusculane et du Songe, où il trouve une analogie frappante et qui suppose une source commune.

Ces passages sont assez semblables mais plus encore par les idées générales qui y sont exprimées que par la manière dont elles sont exprimées. Il y a une phrase lapidaire qui est presque identiquement la même.

Dans le Songe de Scipion[2] nous lisons : « vestra vero quae dicitur vita mors est » et dans la première Tusculane[3] : « nam haec quidem vita mors est ».

Mais il est fort possible que cette phrase par sa forme concise et expressive plût à Cicéron et qu'après l'avoir composée pour le Songe, il la glissât ensuite dans ses Tusculanes. M. Corssen s'ingénie, d'autre part, à prouver que tout ce que Cicéron nous dit est conforme à ce que Posidonius pensait des mêmes questions : quand Cicéron cite Platon, il le cite à travers Posidonius. Cicéron semble pythagoricien et platonicien en parlant de l'âme : il fait de la Voie Lactée le séjour des bienheureux, d'après la tradition pythagoricienne[4] reprise, plus tard, par Manilius, dans ses Astronomiques[5].

M. Corssen s'empresse de dire que Posidonius se séparait de Chrysippe et de sa secte sur la question de l'âme, pour suivre Pythagore et Platon : Galien l'atteste[6]...

1. Corssen. Ouv. cité, p. 30.
2. Som. Scip. IV.
3. Tusculanes I, 31.
4. Macrobe. Commentaire sur le Songe de Scipion I, 12.
5. Manilius. Astronomiques : vers 763 et suiv.
6. Corssen. Ouv. cité, p. 20.

Posidonius, de plus, partageait, sans doute, les mêmes opinions que Cicéron sur la Voie Lactée, car il avait étudié les doctrines de Pythagore [1].

Voilà les principales étapes de la démonstration de M. Corssen. Il reste un point où il a peut-être raison, ainsi que nous le verrons plus tard : Cicéron est d'accord avec les disciples de Posidonius dans l'ordre qu'il assigne aux planètes. Tout ce que l'on peut ajouter en faveur de la thèse de M. Corssen, et à titre de probabilité vague, c'est que les quelques réminiscences stoïciennes que nous rencontrons dans le Songe, ont été empruntées à Posidonius, plutôt qu'à un autre disciple de Zénon.

Cette chasse à courre après des bribes de phrases, des lambeaux de pensées pour justifier une thèse est amusante, ingénieuse ; il faut pour cela des qualités spéciales, de la subtilité et de la minutie. L'impression un peu pénible cependant qui se dégage d'un travail de la sorte, très estimable en soi, provient de ce qu'on sent trop le procédé de justification à outrance, la subordination des faits à l'idée préconçue.

Il n'est nullement prouvé d'autre part que la première Tusculane qui, rappelle le Songe de Scipion dans quelques endroits, soit imitée d'un écrit perdu de Posidonius. Les philologues diffèrent dans leurs avis sur cette question [2]. M. Thiaucourt regarde volontiers les Tusculanes comme un ouvrage assez personnel [3] et il déclare, avec bon sens, que pour les traités moitié littéraires et moitié philosophiques de Cicéron tels que l'Hortensius, les Tusculanes, le De Senectute, etc., il est difficile d'indiquer les sources, car ces dissertations philosophiques admettent des préceptes de toute provenance [4].

1. Corssen. Ouv. cité, p. 47.
2. Thiaucourt. Ouv. cité, pages 164-170.
3. Thiaucourt. Ouv. cité, pages 171-172.
4. Thiaucourt. Ouv. cité, page 326.

Toutes les bases sur lesquelles s'appuie la dissertation de M. Corssen nous semblent donc aussi peu stables les unes que les autres.

La dissertation toute récente de M. Carlo Pascal[1] a pour elle le mérite de l'originalité.

M. C. Pascal admet les conclusions de M. Corssen pour la partie psychologique du Songe de Scipion ; il ne s'occupe que de la partie astronomique qui, dit-il, a été tirée d'un poème d'Eratosthène : l'Hermès. Ce rapprochement peut se justifier par la prédilection que Cicéron montra toujours pour la poésie scientifique des Alexandrins : on sait qu'il traduisit Aratus et étudia les œuvres géographiques d'Eratosthène[2].

Ce qu'il dit des zones terrestres, dans le Songe, ressemble assez, il faut le reconnaître, au très court fragment[3] qui nous reste de l'Hermès, sur ce sujet.

Il y a trop peu de chose pour que l'on puisse prendre franchement parti, mais l'idée n'en est pas moins réellement intéressante.

M. Pascal dit encore que tout en s'inspirant de Platon, Cicéron, de fait, lui emprunte fort peu de choses et qu'il a pris à Ennius l'idée de recourir au cadre d'un Songe : ce point de détail pourrait être confirmé par le nom d'Ennius[4] cité par Cicéron au début du Songe : le rapprochement de ce nom et de l'anecdote d'Homère apparaissant au poète dans ses rêves, justifierait peut-être les vues de M. Pascal. C'est tout ce qu'on peut concéder, car dépasser ces limites serait s'aventurer dans le domaine de la fantaisie.

1. C. Pascal : « Di una fonte greca del « Somnium Scipionis » di Cicerone » (1902).

2. Ad Atticum II, 6.

3. Eratosthenis carminum reliquiæ. Édition Hiller, Leipzig, 1872, et Anthologie grecque de Jacobs, tome I, page 228.

4. Som. Scip. II. — Voir Ennius : Annales de la République, liv. I. « In somnis mihi visus Homerus adesse poeta ».

M. Pascal, en somme, perpétue les traditions des philologues allemands. Or, ces savants éminents ont un peu le tort de nous représenter trop Cicéron comme le traducteur passif d'un modèle grec. En assignant à chaque ouvrage philosophique de Cicéron une source unique et limitée, ils partent du principe suivant : Cicéron, avec sa manière hâtive de travailler, n'a pas dû se donner la peine de consulter plusieurs ouvrages grecs mais s'en est tenu à un seul.

Nous avons vu que, même pour les Tusculanes qui portent la trace d'une composition précipitée, il est peu admissible que Cicéron se soit borné à copier un seul texte, passivement comme un vil pasticheur[1], comme un écolier qui reproduit les termes mêmes d'un manuel ; à plus forte raison, devons-nous repousser les thèses allemandes lorsqu'il s'agit de la République. Villemain[2] a montré d'une manière très vivante, le soin que Cicéron apporta à cet ouvrage et l'orgueil avec lequel il en parlait. « C'est qu'il n'en était pas du De Republica », ajoute M. Thiaucourt[3], « comme des autres traités philosophiques écrits après la mort de Tullie. Cicéron ne l'avait pas composé en copiant à la hâte des modèles grecs. Il l'avait lentement mûri et plusieurs fois remanié. C'était son premier ouvrage philosophique ».

Nous allons donc, prenant une autre route que les critiques allemands, suivre Cicéron d'aussi près que possible dans son interprétation du platonisme.

Car pourquoi refuser à Cicéron d'avoir puisé directement à la grande source platonicienne, lui qui emprunta précisément au grand penseur l'idée même de la République et des Lois, qui traduisit le Timée et le Prota-

1. Voir plus haut page 13.

2. Villemain. Discours préliminaire à la traduct. de la Rép., pages XXVII-XXXVI.

3. Thiaucourt. Ouv. cité, p. 19.

goras, qui décerna toujours de si pompeuses louanges au fondateur de l'Académie [1]? Il est certain que ce qu'il admira chez Platon ce fut surtout la majesté extérieure de la forme et de l'idée, le style ; mais il n'en chercha pas moins par tous les moyens à rivaliser avec « cet homme divin ».

Quintilien [2] l'appelle l' « émule de Platon ».

Les premiers érudits qui se sont occupés du Songe, ont vu juste, croyons-nous, en y reconnaissant l'inspiration directe de Platon : « Il a magnifiquement imité Platon dans le Songe de Scipion » dit Kühner [3] en parlant de Cicéron ; « il s'y est surpassé », affirme Wyttenbach [4].

S'il a été si grand, c'est parce qu'il fut original en puisant à la source du génie attique, c'est parce qu'il ne se montra pas un plagiaire aveugle, c'est parce qu'il sut dominer son sujet, donner à l'érudition grecque un caractère romain, parce qu'il tempéra les doctrines de l'Académie par son éclectisme, c'est parce qu'il se révéla tout entier lui-même, parce qu'il resta Cicéron.

Nous passerons en revue les divers dialogues de Platon où Cicéron a pu puiser les faits matériels et les connaissances qu'il apporta au lecteur dans l'épisode du Songe [5]. A propos de chaque dialogue nous discuterons les modifications qu'il fit subir, de temps en temps, à la source platonicienne et les compléments qu'il y apporta sur certains points.

1. Lois, II, 6, III, 1 ; Tusc. V, 13, et I, 17 ; Ad Atticum, IV, 16.
2. Inst. orator., X, 1.
3. Kühner : « M. Tullii Ciceronis in philosophiam ejusque partes merita » (Hambourg, 1825).
4. Wyttenbach : « Comment. de veterum. philos. usq. ad senecam. sententia de immortalitate animorum », p. 82 (cité par Kühner).
5. Nous avons trouvé, de-ci de-là, une remarque ou une référence dans quelques éditions de la République ou du Songe : Angelo Mai, Panckoucke, Lescure, Dübner, Charles.

CHAPITRE II

LA RÉPUBLIQUE

Certes, il est impossible de contester que dans son ensemble, et son inspiration première, le Songe de Scipion soit imité de Platon et tout particulièrement de la République du philosophe grec. L'épisode d'Er l'Arménien[1] couronne la Πολιτεία en exposant le sort des âmes après la mort ; le Songe de Scipion termine le De Republica en invitant les gens de bien à songer au néant de la gloire humaine et au séjour qui leur est réservé dans l'au-delà.

Les Épicuriens[2], paraît-il, et surtout Colotès de Lampsaque, riaient de l'artifice magique de Platon qui consistait à ressusciter un mort pour lui faire décrire la vie aux Enfers. Cicéron voulut éviter ces critiques et rendre son récit plus vraisemblable[3]. « Il aima mieux », dit Macrobe[4], « réveiller son interprète que de le ressusciter... » Il recourut donc au cadre d'un songe dont l'idée a pu lui venir d'Ennius, comme le sou-

1. République, liv. X, 614, κ. τ. λ.
2. Macrobe. Commentaire sur le Songe de Scipion, I, 2.
3. Eulogius Favonius. Commentaire sur le Songe de Scipion, p. 402 (Orelli).
4. Macrobe. Commentaire sur le Songe de Scipion, I, 1 : « excitari narraturum quam reviviscere maluit. »

tient M. C. Pascal : après un festin abondant et une veille prolongée très avant dans la nuit, Scipion, ému par la réception cordiale de Massinissa, fatigué du voyage, s'endort, et, chose assez scientifiquement observée, il a un rêve qui n'est que le reflet brillant des entretiens du jour.

La République de Platon est beaucoup plus utopique, plus fantaisiste que celle de Cicéron : la même différence se retrouve dans les épilogues des deux ouvrages.

Pour ce qui touche à la question proprement dite des destinées de l'âme, Cicéron n'a pas pu se servir du récit d'Er l'Arménien, car il ne nous raconte pas le jugement des âmes après la mort, ce qui constitue précisément le fond et la majeure partie du mythe platonicien.

Ce sont plutôt, et dans une certaine mesure, le decorum théâtral, la mise en scène, les effets dramatiques et pittoresques qu'il emprunta au modèle grec. A la suite de Platon, il fit intervenir dans son épisode la Voie Lactée, la symphonie céleste, les couleurs des planètes et le double mouvement du ciel.

Platon[1] désigne le monde par un symbole : le Fuseau de la Nécessité. Ce monde se compose de huit pesons enchâssés les uns dans les autres qui sont les huit cieux : celui des étoiles fixes à la partie supérieure duquel se trouve un cercle de feu semblable à Iris, La Voie Lactée, et ceux des sept planètes ; les cercles, formés par le bord de chaque peson, sont les orbites que décrivent les astres ; enfin, chacun de ces cercles porte une sirène qui est l'astre lui-même. C'est ainsi que le Père J. Grou[2] a expliqué fort clairement les allégories astronomiques de Platon.

Platon distingue aussi deux mouvements du Fuseau de

1. Rép. X, 616 C 15 : « Ἀνάγκης ἄτρακτος. »
2. Traduction de la République de Platon, 1762.

la Nécessité ou du ciel ; il dit, très explicitement[1], que le Fuseau tourne dans un sens et qu'en même temps les sept cercles intérieurs tournent dans le sens opposé à celui du Fuseau entier où ils sont contenus.

Cicéron écrit dans le Songe[2] : « Le système du monde se compose de neuf cercles ou plutôt de neuf globes dont le plus reculé, le firmament, est le Dieu suprême qui contient et embrasse tous les autres dans son vaste contour. C'est là que sont attachées les étoiles fixes, qu'il entraîne dans ses révolutions éternelles. Au-dessous sont sept autres globes qu'emporte un mouvement opposé à celui du ciel. »

Platon, avec les Anciens, parle de huit cercles, mais sans y comprendre la terre qui constitue le centre de tout le système et dont Cicéron fait la neuvième sphère ; le monde suivant Platon et Cicéron compte le même nombre de cercles.

Platon dit un mot de l'aspect de chaque planète[3] ; le Soleil est d'une couleur très éclatante (λαμπρότατον) ; la Lune emprunte au Soleil sa couleur et sa lumière ; Saturne et Mercure tirent davantage sur le jaune ; Jupiter est le plus blanc de tous (λευκότατον χρῶμα) ; Mars est rougeâtre (ὑπέρυθρον) ; Vénus est moins blanche que Saturne qui cependant est quelque peu jaune.

Cicéron simplifie l'énumération qualitative de Platon. Il ne consacre d'épithète qu'à deux ou trois astres seulement ; il conserve à Mars son éclat rouge ; il l'accentue même. Platon avait dit de Mars qu'il avait une couleur rougeâtre ; Cicéron le déclare hardiment « rouge et

1. Rép. X, 617 A : « κυκλεῖσθαι δὲ δὴ στρεφόμενον τὸν ἄτρακτον ὅλον μὲν τὴν αὐτὴν φορὰν ἐν δὲ τῷ ὅλῳ περιφερομένῳ τοὺς μὲν ἐντὸς ἑπτὰ κύκλους τὴν ἐναντίαν τῷ ὅλῳ ἠρέμα περιφέρεσθαι..... κ. τ. λ. »

2. Som Scip. VII : « Cui subjecti sunt septem, qui versantur retro contrario motu atque cœlum. »

3. Rép. 616 E, 617 A.

redouté de la terre[1] » ; la planète Mars nous est présentée chez l'auteur latin comme empreinte d'une certaine âpreté tragique. Le Soleil garde son aspect éclatant : « il est si immense », reconnaît Cicéron, « qu'il éclaire et remplit tout de ses feux ». La Lune, de même que chez Platon, reçoit sa lumière du Soleil. Enfin, il affirme l'immobilité de la Terre[2], ce qui fut toujours l'opinion de Platon[3].

Après avoir parlé du mouvement du ciel et des planètes, Platon fait intervenir l'hypothèse pythagoricienne[4] de l'harmonie des sphères qui n'avait rien d'enfantin dans un système niant l'existence du vide. Il s'exprime toujours dans un langage imagé et poétique et parle du Fuseau des Parques et des huit cercles concentriques qui ont pour axe la tige du Fuseau, c'est-à-dire des huit cercles célestes qui sont traversés par l'axe du monde. Une sirène est assise sur le rebord supérieur de chaque cercle ; elle l'accompagne dans l'immensité en ne faisant entendre qu'un son invariable et continu, mais l'ensemble des voix des huit sirènes constitue une symphonie céleste[5].

Cicéron[6] parle du « son à la fois si grand et si doux de l'harmonie des sphères qui provient de leur impulsion et de leur mouvement. »

Il complète même la tradition pythagoricienne rapportée par Platon en déclarant que c'est cette harmonie céleste que des hommes savants[7] (tels que les Orphée,

1. Som. Scip. VII : « rutilus horribilisque terris. »

2. Som. Scip. VII : « Sol... tanta magnitudine ut cuncta sua luce illustret et compleat. » — « Luna radiis solis accensa. » — « quæ est media et nona Tellus, neque movetur. »

3. Henri Martin. Études sur le Timée, note XXXVII.

4. Cicéron. De Nat. deorum, III, 2 : « ad harmoniam canere mundum Pythagoras existimat. »

5. Rép. X, 617 B.

6. Som. Scip. VIII : « tantus et tam dulcis sonus qui..... impulsu et motu ipsorum orbium conficitur. »

7. Som. Scip. VIII : « quod docti homines nervis imitati atque cantibus. »

les Amphion) ont imitée dans les premiers temps de la civilisation, au moyen de la lyre à sept cordes ou heptachorde. C'était bien là l'opinion de Pythagore ; nous avons un texte de Quintilien[1] qui le confirme : « Comment douter que les hommes les plus renommés pour leur sagesse, n'aient pas été passionnés pour la musique, quand on voit Pythagore et ses disciples répandre l'opinion, accréditée certainement bien longtemps avant eux, que la lyre avait été composée à l'imitation du système du monde ? »

Avec son esprit, merveilleusement éclectique et cultivé, choisissant son bien où il le trouve, Cicéron ajoute quelques réflexions empruntées fort probablement à Aristote.

La symphonie céleste produit un bruit si assourdissant que les oreilles humaines ne peuvent plus le percevoir[2]. C'est conforme à l'observation d'Aristote[3] qui déclare qu'il y a un milieu hors duquel les perceptions sensorielles n'existent plus : un bruit trop faible ou trop fort n'est pas entendu par l'oreille.

Contempler l'ordre cosmique et se laisser bercer par les accords mélodieux qui résultent de la rotation des planètes, c'est là, pour Cicéron, le bonheur réservé aux âmes des justes.

Mais à ces âmes où est leur séjour ? Cicéron leur assigne pour résidence la Voie Lactée. Nous avons vu, un peu plus haut[4] que, dans le récit d'Er l'Arménien, Platon parlait du cercle de feu, ou Voie Lactée, qui fait le tour du ciel. Cicéron va se servir de ce détail et, suivant la tradition antique, il fera de la Voie Lactée le paradis des élus.

Platon n'a jamais dit que la Voie Lactée fût la demeure

1. Quintilien. Institution oratoire, I, 11.
2. Som. Scip. VIII.
3. Aristote. De l'Ame, liv. II.
4. Page 18.

des héros après la mort; il s'en est tenu à ce sujet au strict point de vue astronomique. La théologie pythagoricienne[1] substitua à la prairie d'asphodèles de l'Odyssée, où erraient mélancoliquement les ombres des morts, la Voie Lactée, cette autre prairie immense composée d'étoiles.

Platon n'ignorait pas, sans doute, cette croyance, quoiqu'il n'en ait point parlé. — Peut-être, après tout, y fait-il allusion dans ce passage du Phèdre[2] où, après avoir indiqué le premier jugement subi par les âmes (car, après trois mille ans, il y a un autre), il dit ceci : « après ce jugement parmi les âmes, les unes se rendent sous la terre, dans des lieux de peine pour y subir leur châtiment ; les autres, qui ont été acquittées prennent leur essor vers un *certain endroit* du ciel où elles jouissent d'un bonheur mérité par la vie qu'elles ont menée sous la forme humaine ». — Ce *certain endroit* du ciel, ne serait-ce pas la Voie Lactée? C'est une pure hypothèse.

La Voie Lactée n'était pas seulement l'endroit de réunion des âmes ; c'était aussi le lieu d'où elles partaient, pour descendre ici-bas, dans le monde matériel et y commencer la vie terrestre; en un mot, la Voie Lactée était regardée comme le chemin des âmes.

Cicéron exprime cette double conception de la Voie Lactée, séjour de repos des élus et point de départ de ceux qui vont naître. Dans le Songe[3], Scipion l'Africain dit à son petit-fils, lui montrant la Voie Lactée : « c'est le lieu » qu'habitent les hommes qui ont été vertueux sur la terre. — « C'est d'ici qu'ils sont partis, c'est ici qu'ils reviennent ».

1. Corssen, page 46-47.
2. Phèdre, 249 A 25.
3. Som. Scip. IV-V : « Hinc profecti, huc revertuntur. — Illum incolunt locum quem vides. »

Il y a un point où Cicéron se sépare de Platon dans la description du ciel : c'est dans l'ordre qu'il assigue aux planètes.

Les Pythagoriciens (car l'hypothèse d'un soleil central qu'on leur a prêtée est une fausse interprétation de leurs doctrines)[1], Platon[2] et à sa suite Aristote[3] plaçaient la Terre au centre du monde et les planètes sur des cercles concentriques, dans l'ordre suivant : Lune, Soleil, Lucifer (ou Vénus), Mercure, Mars, Jupiter et Saturne[4]. Le Soleil se trouvait donc tout de suite au-dessus de la Lune, c'est-à-dire au sixième rang de l'échelle descendante.

Cicéron, dans le Songe de Scipion[5], donne le quatrième rang au Soleil ou plutôt le place au centre des sept étoiles mobiles.

Macrobe[6] déclare que Cicéron a pour lui les calculs d'Archimède et des Chaldéens, tandis que Platon s'appuie sur l'autorité des prêtres égyptiens. Ptolémée[7], dans son fameux système, assigne, comme Cicéron, le quatrième rang au Soleil. Mais ce qui nous intéresse et ce qui a dû charmer M. Corssen c'est que Cicéron soit d'accord sur ce point avec Geminus et Cléomède. — M. Blass le montre dans sa notice très courte intitulée : « De Gemino et Posidonio » (Kiel, 1883), — qui parut cinq ans après celle de M. Corssen (1878).

« Geminus », disait déjà Delambre[8], en 1817, « vivait

1. Saglio et Darembert. Dictionnaire des Antiquités, tome I, p. 479 et sq.

2. Phédon, LVIII, 108 E 45 : « ἐν μέσῳ τῷ οὐρανῷ. »

3. Métaphysique, I, 8, 1073 B, 1074 A.

4. Rép. X, 616-617 ; Timée, 38 D ; Epinomis, 986-987 (l'Epinomis est attribué à Philippe d'Opuntium, disciple de Platon, mais reproduit fidèlement les théories du maître.)

5. Som. Scip. VII : « mediam fere regionem Sol obtinet. »

6. Macrobe. Commentaire sur le Songe de Scipion, I, 19.

7. Henri Martin. Études sur le Timée, note XXXII.

8. Delambre. Histoire de l'Astronomie ancienne, tome I, p. 19 (1817).

environ à l'époque de Cicéron; il était de Rhodes et demeura quelque temps à Rome. Son ouvrage a pour titre « Introduction aux phénomènes : « Γεμίνου εἰσαγωγή εἰς τά φαινόμενα ». — M. Blass croit pouvoir ajouter qu'il fit un abrégé des « Μετεωρολογικά » de Posidonius; Diels, cité par lui, déclare qu'il fut un disciple très attentif de ce même Posidonius dont il aurait suivi les leçons à Rome, lorsque Posidonius vint y faire un séjour pendant lequel il instruisit Cicéron. Le voyage de Posidonius à Rome est confirmé par Diogène Laerce, dans le chapitre qu'il lui consacra, à la fin de ses « Vies des philosophes illustres ».

Cicéron s'entend avec Geminus sur l'ordre des planètes, et Geminus, de son côté, parle comme Cléomède qui lui « vivait, dit-on sous Auguste. Son livre est intitulé : Théorie circulaire des phénomènes célestes : « κυκλικὴ θεωρὶα τῶν μετεωριῶν »; c'est proprement une cosmographie, une exposition du système du monde et non un traité d'astronomie [1] ».

M. Blass soutient que Geminus et Cléomède ont dû puiser à une source commune qui est un écrit de Posidonius. — « Cléomède, lui-même, dit en terminant que son livre ne contient pas ses propres idées, mais celles qu'il a recueillies de plusieurs ouvrages anciens et nouveaux et surtout de Posidonius [2] ». Posidonius, en effet, s'occupait aussi d'astronomie, car Cicéron nous apprend dans le « De Natura Deorum [3] » que Posidonius avait imaginé une sphère artificielle qui montrait tous les mouvements nocturnes et diurnes que le Soleil, la Lune et les cinq autres planètes exécutent dans le ciel.

On peut donc, grâce à M. Blass, accorder à M. Cors-

1. Delambre. Ouv. cité, tome I, p. 218.
2. Delambre. Ouv. cité, tome I, p. 232.
3. De Nat. deor. II, 34.

sen que, pour l'ordre des planètes, Cicéron a dû s'inspirer de Posidonius dans le Songe de Scipion. Encore faut-il se garder d'une affirmation trop hâtive, car nos deux auteurs Geminus et Cléomède, qu'on nous dit avoir puisé à la même source, ne sont pas toujours d'accord partout; si leurs opinions se rencontrent sur le rang des planètes, elles diffèrent sur la question de la durée de leurs révolutions [1].

C'est de plus une simple hypothèse que Geminus ait été le disciple de Posidonius. M. Blass déclare au début de sa notice, que si Geminus ne fut pas le disciple de Posidonius, il pilla, en tous cas, ses œuvres sans le nommer. C'est une impression personnelle et non un document solide. Les concordances rencontrées entre Geminus et Cléomède viennent peut-être du hasard et ne sont pas une preuve que ces deux auteurs aient copié un même modèle ni que ce modèle fût Posidonius.

D'autre part, M. Corssen [2] reconnaît lui-même que Cicéron, dans le Songe, se sépare de Posidonius sur la question de l'Équateur. Cicéron dit qu'il est brûlé par la chaleur et inculte; Posidonius, suivant Cléomède, niait ce fait et soutenait que la zone torride n'était pas la même que celle qui était contenue dans les cercles des tropiques.

Nous sommes dans le domaine des conjectures les plus incertaines.

1. Blass. Ouv. cité, vers la fin.
Corssen. Ouv. cité, p. 34.

CHAPITRE III

LE TIMÉE

Cicéron, ainsi qu'on le sait, traduisit le Timée de Platon, l'an 707 de Rome, soit 47 av. J.-C. ; il est fort vraisemblable qu'il connut ce superbe dialogue avant le moment précis où il se mit à le traduire. C'est plutôt, nous le croyons, parce que l'ouvrage de Platon avait fortement frappé son imagination, lorsqu'il poursuivait ses études philosophiques de jeunesse, qu'il conçut plus tard l'idée de faire entrer les pensées du grand philosophe grec dans la prose latine.

Il est permis de supposer qu'au moment où il écrivait son De Republica (700 à 703 de Rome, soit 54 à 51 av. J.-C.), Cicéron avait lu le Timée, et il est légitime d'admettre que c'est directement d'après Platon et non pas d'après un auteur intermédiaire, qu'il expose dans le Songe certaines théories scientifiques du chef de l'Académie.

Nous avons vu que Cicéron trouva dans la République de Platon[1] la mention du double mouvement du ciel des étoiles fixes et des planètes : la même idée a été exprimée dans le Timée avec beaucoup plus de développement. Peut-être Cicéron a-t-il si parfaitement compris la conception astronomique de Platon indiquée briève-

1. Rép. X, 617 A.

ment dans le mythe d'Er l'Arménien, parce qu'il l'avait déjà étudiée d'une manière plus complète dans le Timée.

Voici ce que dit le Timée :

Le Démiurge, après avoir organisé la matière chaotique préexistante[1] et en avoir fait le monde, de forme sphérique, donna à ce monde une âme qu'il étendit dans toutes ses parties[2] ; puis, il fit subir à cette âme des divisions géométriques.

Dieu partagea les parties de l'âme-du-monde en une longue bande ; après cela il coupa cette bande en deux portions, dans le sens de la longueur et croisa ces portions l'une sur l'autre en forme de X grec ou à angle droit; enfin, il les courba en forme de cercle, en joignant leurs extrémités, appliquant celles de l'une sur celles de l'autre, au point opposé à leur intersection. En d'autres termes, il en fit deux grands cercles d'une même sphère, se coupant en deux points opposés, quoique non perpendiculaires l'un sur l'autre, puis il leur imprima un mouvement de rotation.

De ces deux cercles, l'un est dit le « Cercle-Extérieur » (τὸν μὲν ἔξω) ou « De La-Nature du Même » (τῆς ταὐτοῦ φύσεως), principe de l'invariable : c'est l'Équateur suivant lequel s'opère le mouvement diurne du ciel autour de son axe, et qui entraîne le ciel des étoiles fixes ou huitième ciel ; l'équateur va d'Orient en Occident (c'est ainsi croit-on généralement qu'il faut entendre « ἐπὶ δέξια »). L'autre cercle est appelé le « Cercle-Intérieur » (τὸν μὲν ἐντὸς) ou « De-la-nature de l'Autre » (τοῦ θατέρου), principe du variable : c'est l'Écliptique suivant laquelle s'opèrent les mouvements particuliers du Soleil, de la Lune et des planètes. Ce cercle va vers la gauche (ἐπ' ἀριστέρα), c'est-à-dire, d'Occident en Orient[3] et il est

1. Tim. 30 E.
2. Tim. 34 B.
3. Timée, 36 C.

divisé en six parties ; ainsi le Démiurge en forma sept cercles inégaux[1] qui sont les sphères des planètes.

En un mot, le Cercle Extérieur ou Équateur est commun au ciel tout entier et emporte dans sa révolution les sept cercles intérieurs des planètes qui n'en conservent pas moins leurs mouvements propres et contraires au sien, comme il est dit dans le Songe[2].

Ce sont bien là les « novem orbes » de Cicéron, si l'on compte le ciel des étoiles fixes et les sept sphères de Saturne, Jupiter, Mars, Mercure, Vénus, du Soleil, de la Lune et de la Terre. Mais tandis que Platon déclare que le monde, ainsi compris, durera éternellement[3], Cicéron, dans le Songe, dit qu'il est périssable en partie[4], affirmation assez difficile à interpréter : peut-être entend-il par là l'âme et la matière incorruptible des astres ? C'est un point très obscur.

Cicéron s'écarte aussi du Timée, comme il s'écarte de la République (qui est d'accord avec le Timée) par la place qu'il assigne aux planètes[5].

Il est encore un point où il modifie, en le complétant et le précisant, le texte du Timée : c'est à propos de la grande année platonique, ou retour du Soleil, de la Lune et des cinq planètes à leur point de départ lorsque ces astres ont achevé ensemble leurs révolutions commencées toutes au même moment[6].

Cicéron, dans le Songe[7], est parfaitement clair et admet la définition de Platon ; mais tandis que le Grec se garde

1. Tim. 36 D : « σχίσας ἑπτα κύκλους ἀνίσους..... » Som. Scip. VII : « cui subjecti sunt septem. »

2. Som. Scip. VII : « contrario motu atque cœlum. »

3. Timée, 41 B. Consulter : Henri Martin. Études sur le Timée, notes XVI et LXIV, § 2.

4. Som. Scip. XIV : « mundum ex quadam parte mortalem. »

5. Voir plus haut, page 23.

6. Timée, 39 D.

7. Som. Scip. XII.

de fixer une durée précise à la grande année, le Romain nous fait comprendre qu'elle embrasse 12 954 années solaires[1].

Cicéron parle des cataclysmes périodiques auxquels est soumis le monde : inondations, embrasements qui à certaines époques bouleversent la nature[2].

Platon avait traité aussi cette question, au début du Timée, dans le discours supposé du prêtre égyptien à Solon[3] : « des destructions d'hommes ont eu lieu en grand nombre et de bien des manières et auront lieu encore ; de très grandes par le feu et les eaux, d'autres moindres par mille autres causes ».

Cicéron devait, sans doute, se souvenir de ce passage du Timée ; mais avec son esprit éclectique et sa vaste érudition il pouvait avoir, au même moment, présentes à la mémoire des données de provenance diverse, et il n'y a rien d'invraisemblable à supposer qu'il fasse allusion ici à l'opinion des Stoïciens sur les cataclysmes cosmiques et à leur fameuse théorie de la conflagration générale et finale du monde qui détruirait l'Univers en le résorbant (ἐκπύρωσις κόσμου); théorie admise par eux tous à l'exception de Panétius[4] et qui était en pleine vigueur au temps même de Sénèque et de Lucain[5].

En plus de ces quelques détails que Cicéron a pu rencontrer dans le Timée, il y a encore la question plus importante du Dieu qui régit l'Univers, de la divinité des astres, de la nature de l'âme humaine que notre auteur a effleurée en passant.

Cicéron, au premier abord, semble suivre le Timée

1. Usener (cité par Thiaucourt, chap. 2, p. 19).
2. Som. Scip. XI : « eluviones exustionesque terrarum, quas accidere tempore certo necesse est. »
3. Timée, 22 C.
4. De Nat. Deorum, II, 46.
5. Sénèque. Consol. à Marcia, XXVI. Lucain, Phars., I, 72.

de près, mais il ne s'en inspire qu'à la surface : nous verrons qu'il modifie singulièrement et simplifie parfois grossièrement le platonisme en faisant une sorte de demi-concession aux doctrines plus matérialistes des Stoïciens.

Dans le Timée, Platon parle d'un Dieu suprême, le Démiurge, l'ouvrier du monde, qui n'a pas créé le monde mais qui a seulement organisé une matière chaotique préexistante en un tout harmonieux ou « cosmos ». Ce Dieu est donc le créateur du monde en tant que cosmos, mais il n'est pas l'auteur de la matière du monde[1].

Ensuite, ce Dieu donna au monde la forme sphérique, la plus parfaite de toutes[2]. Il fallut ensuite animer le grand corps du monde : le Démiurge le dota d'une âme, dite âme-du-monde, premier ciel circulaire, répandue dans toutes les parties du monde depuis le centre jusqu'aux extrémités[3].

Au-dessous de ce Dieu, du Démiurge, il y a d'autres dieux qui sont les astres, corps célestes façonnés par le Démiurge, composés principalement de feu, et de forme ronde.

Platon les appelle : « dieux sensibles et contingents[4] » pour montrer leur rang secondaire vis-à-vis du Dieu suprême et éternel, leur père et leur auteur[5].

Le Démiurge sema des âmes émanées de la substance divine, dans le corps des astres : une âme dans chaque astre et c'est de la substance des âmes sidérales que les âmes humaines sont tirées[6].

Les fils du Dieu suprême, les astres sont chargés de

1. Timée, 30 E.
2. Timée, 33 B.
3. Timée 34 B.
4. Timée 40 D : « Θεοὶ ὁρατοὶ καὶ γεννητοί. »
5. Timée 41 A : « Θεοὶ θεῶν ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατὴρ τε ἔργων... »
6. Timée 41 E.

fabriquer les âmes des hommes avec le peu de l'esprit divin qui reste au fond de la Coupe symbolique de l'espace, mélangé avec beaucoup d'argile. Ils sont comme les patrons des âmes humaines, les dirigent pendant la vie et même les recueillent après la mort : chaque âme vertueuse va se réunir dans un astre à la grande âme d'où elle est sortie et, là, elle jouit de la félicité[1].

Cicéron parle souvent du Dieu suprême, dans le Songe de Scipion[2] : « le Dieu suprême », écrit-il, « modérateur de tout cet univers ne voit rien sur la terre d'un œil plus satisfait que ces assemblées, ces sociétés d'hommes réunies sous l'empire des lois et qu'on appelle cités... »

C'est surtout au paragraphe VII[3] qu'il s'explique clairement sur ce qu'il entend par le Dieu suprême : « Le plus reculé des neuf cercles du monde, le firmament est le Dieu suprême qui contient et embrasse tous les autres cercles dans son vaste contour. »

Cicéron, ici, tout en s'inspirant du Timée dénature singulièrement, sans s'en douter peut-être, la conception théologique exposée dans ce dialogue. Macrobe a tort de vouloir concilier absolument Cicéron et Platon, lorsqu'il dit[4] « Cicéron appelle Dieu souverain le globe aplane qui roule ainsi sur lui-même ; faut-il conclure de là que ce globe soit la cause première et le Dieu tout-puissant, puisqu'il est l'œuvre de l'âme du monde engendrée elle-même par l'intelligence, émanation sublime du Dieu véritablement souverain ? Cicéron a voulu marquer seulement ainsi la position élevée de cette sphère qui

1. Timée 42 B.

2. Som. Scip. IV : Nihil est illi principi Deo qui omnem hunc mundum regit..... etc... Cf. Som. Scip. XIV : « Ille princeps Deus... »

3. Som. Scip. VII : « quorum (sc. orbium) unus est cœlestis, extimus, qui reliquos omnes complectitur, summus ipse Deus, arcens et continens ceteros. »

4. Macrobe. Commentaire sur le Songe de Scipion, liv. I, chap. XVII.

domine toutes les autres et ce qui le prouve c'est qu'il ajoute aussitôt : « qui contient et dirige toutes les autres ».

La conception théologique de Cicéron est beaucoup plus simple ; Macrobe lui prête plus de subtilité qu'il n'en a ; les paroles du philosophe latin sont au fond des paroles de stoïcien.

Comme les stoïciens, en effet, supprimant le Démiurge, il le confond bel et bien avec l'âme du monde, premier ciel circulaire, engendrée par lui, chez Platon.

Ritter[1] fait bien remarquer que Dieu n'est pas tout à fait confondu avec la matière, par les disciples de Zénon ; il y est opposé comme âme du monde au corps du monde, voilà tout. Le monde c'est l'unité de l'âme divine et du corps divin. Dieu est dans le monde et non plus hors du monde.

Il y a une page du Songe[2] qui nous fait bien comprendre l'idée cicéronienne de la divinité ; notre auteur dit en parlant de l'homme, qu'il existe une distinction profonde entre l'âme et le corps : « Sache que tu es un dieu, puisque c'est être dieu que de gouverner, diriger et mouvoir ce corps qui nous est soumis, comme le Dieu suprême gouverne le monde. » La comparaison est très explicative : l'âme de l'homme est au corps de l'homme ce que Dieu est au monde, donc Dieu n'est pas autre chose que l'âme du monde. C'est là un panthéisme formel assez grossier et Cicéron, grâce aux ressources poétiques de son imagination, nous masque un peu le fond matériel de la théorie qu'il expose.

Macrobe, dans le passage que nous avons cité plus

1. Ritter. Histoire de la philosophie ancienne, tome III, p. 476 et sq.

2. Som. Scip. XIV : « Deum te igitur scito esse, siquidem deus est qui tam regit et moderatur et movit id corpus cui præpositus est, quam hunc mundum ille princeps Deus. »

haut, suppose que Cicéron distingue dans sa pensée Dieu et l'âme du monde ; il n'en est rien, car dans le Songe [1], un peu plus loin, il appelle le Soleil : « l'âme du monde ».

Si l'on veut voir dans ces mots l'indication d'une conception philosophique sérieuse il faut croire que Cicéron admet l'opinion du stoïcien Cléanthe [2] qui regarde le Soleil comme le Dieu suprême de l'univers ; mais alors c'est en contradiction avec ce que Cicéron vient de dire du premier des neuf cercles célestes qu'il considère comme le Dieu principe.

L'épithète « âme du monde » n'est, à notre avis, qu'une image de style : ce qui montre bien que ce terme, qui pour Platon avait une signification scientifique et philosophique précise, est dépourvu de toute valeur réelle aux yeux de Cicéron.

Nous avons vu ce que Platon pense des sphères célestes et de l'origine de l'âme humaine. Cicéron adopte les vues de son maître : « Les hommes », écrit-il [3], « ont une âme immortelle, émanée de ces feux éternels que vous nommez constellations, étoiles et qui, arrondis en sphères, animés par des intelligences divines, achèvent leurs cours et leurs révolutions avec une incroyable rapidité. »

Il déclare donc que les âmes humaines sont des parcelles de la substance divine répandue dans les astres.

Il avait dit un peu plus haut [4] en parlant de l'endroit du ciel réservé, après la mort, aux âmes des justes « c'est d'ici qu'elles sont parties, c'est ici qu'elles reviennent ».

1. Som. Scip. VII : « Sol... mens mundi. »
2. Académiques II, 41.
3. Som. Scip. V : « hisque (sc. hominibus) animus datus est ex illis sempiternis ignibus quæ sidera et stellas vocatis, quæ globosæ et rotundæ, divinis animatæ mentibus, circos suos orbesque conficiunt celeritate mirabili. »
1. Som. Scip. IV : « Hinc profecti, huc revertuntur. »

Mais ce lieu de réunion des élus est la Voie Lactée[1] formée d'un amas d'étoiles. Cicéron admet par conséquent avec Platon que les âmes vertueuses retournent aux étoiles d'où elles sont sorties.

Quant aux sphères célestes elles-mêmes, à la suite de Platon, il les qualifie de « rondes » ; elles sont des feux éternels ; enfin, elles sont animées par des esprits divins.

Cependant il n'est pas certain que Cicéron veuille dire par là que les astres soient des dieux : ils sont animés par des esprits dont la substance émane de la substance divine ; leur âme est divine, mais cela n'implique pas nécessairement, à notre avis, l'idée de la divinité personnelle de ces astres.

Quelques savants pourront soutenir que Cicéron les regarde comme des dieux et on n'a pas de preuves solides pour défendre le contraire ; toutefois son langage vague légitime le doute s'il ne justifie pas notre opinion.

Lorsque Cicéron expose les doctrines stoïciennes dans le De Natura deorum, il avoue franchement que les astres sont des dieux : « deos esse. » Dans le Songe de Scipion, au contraire, et volontairement peut-être, il s'en tient à des développements poétiques et voilés.

On objectera aussi les paroles que Cicéron met dans la bouche de Massinissa invoquant les astres[2] : « Grâces te soient rendues, souverain Soleil et à vous tous, dieux célestes », pour démontrer que Cicéron reconnaît, avec Platon et les Stoïciens, la divinité des astres ; — nous persisterons à croire que Cicéron ne veut aucunement rappeler ici la doctrine de l'Académie ou du Portique, mais désire donner au récit un aspect de couleur locale et camper pittoresquement Massinissa devant nous. Or

1. Som. Scip. VI.

2. Som. Scip. I : « Grates... tibi ago, summe Sol, vobisque reliqui Cælites ! »

Massinissa est un Numide et Cicéron lui prête un discours qu'il juge en harmonie avec ses croyances.

Les Numides devaient certainement pratiquer le sabéisme ou culte du Soleil et des astres qui fleurissait sur la côte africaine.

Nous voyons dans Polybe[1] que lors du traité de paix conclu entre Annibal, chef des Carthaginois, et Xénophanès, ambassadeur de Philippe, fils de Démétrius, roi de Macédoine, Annibal et les peuples d'Afrique invoquèrent dans leurs serments, le Soleil, la Terre et la Lune à la suite des autres divinités locales.

Il y a aussi un passage du Jugurtha[2] de Salluste qui confirmerait le sabéisme des Numides. Cicéron, bien entendu, n'a pas pu connaître l'opinion de Salluste, puisque le Jugurtha ne fut écrit que plusieurs années après la composition de la République, de l'an 42 à 40 environ. Mais ce que dit Salluste est une preuve que, dans l'Antiquité, les Numides étaient regardés comme des adorateurs des astres. Salluste, qui avait été préteur en Afrique, devait être particulièrement bien renseigné à ce sujet : or il fait descendre les Numides d'une colonie de Persans. Il est vrai qu'il ne parle pas de la religion du peuple numide, mais il est évident qu'elle était la même que celle des Persans, c'est-à-dire le sabéisme. Sans cela, Salluste en aurait sûrement parlé ; et il est fort légitime de supposer que l'identité des deux cultes avait été, à ses yeux, une raison de plus à l'appui de son assertion historique et que peut-être même, elle lui avait suggéré, en partie, l'idée de cette filiation ethnographique.

D'après Moser[3], qui suit l'opinion d'Ochsner, le texte

1. Polybe. Histoire générale de la Rép. Romaine, liv. VII, frag. V.
2. Salluste. Jugurtha XVIII.
3. Moser et Creuzer. Édition du De Republica (1826), p. 469, en note.

de la prière de Massinissa ne serait pas autre chose qu'un sener iambique emprunté à un ancien poète :

Grates (inquit) tibi :

« Ago summe Sol, vobisque reliqui Caelites. »

Osann[1] est également de cet avis. Cicéron, en effet, érudit et lettré, était toujours heureux d'enchâsser dans sa prose quelques citations bien adaptées, cueillies çà et là dans les vieux auteurs de Rome.

Le fait est amusant à constater, mais ne change rien à nos conclusions. Cicéron a-t-il intercalé ce vers uniquement parce qu'il donnait au style une couleur poétique intéressante ou bien aussi parce qu'à son avis, il traduisait les sentiments de Massinissa avec exactitude, nous ne le savons pas. En tous cas, personne ne pourra établir avec certitude que Cicéron dans ce passage du Songe, déclare sa croyance à la divinité des astres.

Pour passer en revue, aussi complètement que possible, les détails du Songe que Cicéron peut avoir empruntés au Timée, il nous reste à ajouter que, dans un passage du Songe[2], il fait mention des deux nombres 7 et 8, dits nombres parfaits[3].

L'excellence des nombres est une théorie pythagoricienne introduite par Cicéron dans son récit pour lui donner un aspect mystérieux et sacré ; mais Cicéron a pu être amené à en parler après avoir été frappé du rôle considérable que ces nombres jouent dans la cosmogonie du Timée qui nous représente le monde doué de sept mouvements[4] et composé de huit cieux et de sept planètes.

1. Osann. Édition du De Republica (Göttingue, 1847), p. 361.
2. Som. Scip. III.
3. Consulter : Macrobe. Comment. sur le Songe de Scip., I, 6.
4. Timée 34 D.

CHAPITRE IV

LE PHÉDON

Avant d'entrer dans l'examen des idées et des images précises que Cicéron a pu extraire du dialogue platonicien, nous sommes frappés tout d'abord par un caractère commun au Songe et au Phédon, caractère purement littéraire et consistant dans la mise en scène : Socrate, avant de boire la ciguë, expose à ses disciples en pleurs les preuves de l'immortalité de l'âme ; Scipion, quelques jours avant sa mort, exhorte ses amis au mépris de la gloire humaine en leur rappelant et leur décrivant le bonheur des justes qui contemplent la majesté sereine de l'univers.

Il semble bien que Cicéron ait eu le désir de produire le même effet théâtral que celui du Phédon, et ce qui est un indice, c'est qu'il rappelle habilement au lecteur, qui pourrait l'avoir oublié, le peu de temps que Scipion doit passer sur la terre après son rêve. Le héros lui-même, sous forme de pressentiment, fait allusion à sa mort prochaine : c'est son aïeul qui la lui prédit [1], en quelque sorte, en lui apparaissant en songe.

Il y a une très étroite analogie métaphysique entre le Songe de Scipion et le Phédon : c'est l'affirmation indé-

1. Som. Scip. III : « Si impias propinquorum manus effugeris... »

niable de l'immortalité personnelle de l'âme humaine. Dans tous ses autres dialogues, Platon n'a pas un langage très clair sur cette question. Il paraît n'entendre par le mot d'immortalité, que le simple retour de l'âme humaine à l'âme générale du monde, son anéantissement dans le grand Tout de l'Univers ; ce qui n'est pas très différent de la doctrine stoïcienne.

Cicéron, à la suite de Platon, se montre très sévère et très restrictif dans sa manière de dispenser l'immortalité bienheureuse. Seules les âmes d'élite y ont droit, ou plus exactement les âmes seules des personnages illustres ; il ne suffit pas d'avoir pratiqué la vertu à l'écart et dans l'ombre pour prétendre à une place dans l'assemblée céleste ; il faut s'être distingué parmi les hommes[1] d'une manière éclatante, par son talent, par sa science[2]. Il y a, aux yeux de Cicéron, une manière de se distinguer préférable à toute autre : c'est de bien diriger la République[3], c'est de bien mériter de la patrie[4]. Or, bien mériter de la patrie ce n'est pas, comme l'obscur légionnaire, tomber au premier rang percé d'un javelot ennemi, c'est servir la patrie d'une manière publique et glorieuse : le paradis que Cicéron nous dépeint est le paradis de l'homme d'État.

L'idée que seules les âmes d'élite parvenaient au ciel semble tirée du Phédon[5] : « L'âme qui a passé sa vie dans la tempérance et la pureté s'en va, conduite par les dieux eux-mêmes et avec eux, habiter les lieux de délices qui lui sont préparés. » Ici, Platon ne parle que des âmes d'élite en général, quel qu'ait été l'objet de leur ambition ou de leur activité ; mais en jetant un regard sur

1. Som. Scip. XIII : « præstantibus viris. »
2. Som. Scip. VIII : « docti homines. »
3. Som. Scip. IV : « qui patriam conservarint... »
4. Som. Scip. XIV : « bene meritis de patria... »
5. Phédon. Chap. LVII ou 108 A.

les chapitres du Phédon voisins de celui-là, nous comprendrons que l'âme d'élite est celle qui a eu, pendant la vie, pour constante occupation, la méditation philosophique.

Dans le Gorgias, en particulier, Platon envoie à peu près exclusivement aux Iles Fortunées[1] les âmes des philosophes.

Après une lecture d'ensemble des écrits de Platon on est forcé de conclure qu'aux yeux du chef de l'Académie, les élus sont ceux « qui ont bien philosophé en cette vie »[2].

Le paradis de Cicéron est le paradis des hommes d'État, celui de Platon, le paradis des philosophes, mais nos deux auteurs ont ceci de commun : c'est qu'ils ne se préoccupent, en somme, que d'une élite appartenant à une catégorie d'individus spéciale et très restreinte. Ce qui les fait diverger ensuite dans leurs prescriptions, c'est probablement un sentiment inconscient de vanité personnelle et professionnelle ; Cicéron homme d'État et Platon philosophe se regardaient eux-mêmes, en légiférant, et le paradis qu'ils ont décrit est un paradis pour eux et ceux qui leur ressemblent.

On dira, peut-être, que ce n'est pas au Phédon que Cicéron a pris l'idée de l'ascension au ciel des âmes d'élite, à l'exception de toutes les autres ? — Parmi les Stoïciens, certains tels que Chrysippe, par exemple, déclaraient que les âmes plus fortes des sages subsisteraient seules au delà du tombeau, d'autres tels que Cléanthe accordaient l'immortalité à tout le monde ; toutefois l'immortalité pléniaire, en quelque sorte, consistant dans un état psychique plus conscient et plus durable était exclusivement réservée aux sages[3]. Ne nous laissons pas abuser : il y a une différence capitale

1. Gorgias. Chap. LXXXII ou 526 B 25.
2. Havet. Le christianisme et ses origines, tome I, p. 225.
3. Ritter. Histoire de la philosophie ancienne, tome I[er], p. 476 et sq.

entre ce que dit Cicéron et l'opinion stoïcienne ; n'oublions pas que pour les Stoïciens l'immortalité des âmes ayant appartenu à de grands hommes ou à des sages, n'était pas l'immortalité proprement dite, mais un simple prolongement, une survie après la mort. Ces âmes ne pouvaient durer que jusqu'à l'un des grands embrasements du monde où elles iraient se confondre avec l'âme universelle.

Cicéron, en plaçant les héros dans la Voie Lactée, affirme qu'ils y jouissent d'un bonheur éternel[1] et non point circonscrit à la courte durée de quelques siècles.

Platon, dans le Phédon[2], dit la même chose : « Tandis que l'âme de celui qui a vécu asservi aux voluptés terrestres, erre et passe de corps en corps pendant de longs siècles d'expiation, l'âme du philosophe va directement se rendre dans un lieu merveilleux, pur, semblable à elle... où elle vit avec les dieux d'une vie éternelle[3] ». C'est en effet par *éternel* comme l'a fait M. Sommer, que nous croyons devoir rendre : « τὸν λοιπὸν χρόνον », le temps qui reste, le temps sans limite, l'éternité. Plus loin, dans le Phédon[4], nous lisons encore que les âmes d'élite vivent « εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον » : « pour le temps d'ensuite » que M. Sommer traduit également par « pendant toute l'éternité ». C'est le « aevo sempiterno fruantur » de Cicéron.

Le philosophe latin est donc tout platonicien. Il est un imitateur rigoureux du Phédon. Ce n'est guère que dans le Phédon que Platon a parlé d'un état stable et indéfini de bonheur pour les âmes. Dans le Timée[5], où il

1. Som. Scip. IV : « ubi beati aevo sempiterno fruantur. »
2. Phédon XXIX ou 80 D 15.
3. Phédon XXIX ou 81 A 35 : « τὸν λοιπὸν χρόνον μετὰ Θεῶν διάγουσα. »
4. Phédon LXII ou 114 C 10.
5. Timée 42 B. C. D.

semble pourtant admettre l'immortalité personnelle de l'âme, il dit que les âmes vertueuses ou purifiées retournent à la grande âme de l'étoile d'où chacune d'elles est sortie et que là elles sont heureuses. Mais ce n'est que pour un temps limité ; après cela, elles rentrent dans de nouveaux corps. Il n'y a pas, suivant Platon, excepté dans le Phédon, de félicité irrévocablement acquise.

Nous devons encore faire remarquer combien le langage de Cicéron est éloigné de celui d'un stoïcien tel que Chrysippe ; quand, Chrysippe, en effet, dit que seules les âmes des sages vont au ciel, il entend par là, qu'alors que les autres âmes meurent avec le corps, celles-là uniquement subsistent au delà du tombeau. Cicéron, à la suite de Platon dans le Phédon, déclare que les âmes d'élite seules vont directement au ciel, mais il admet la théorie de l'expiation par laquelle quelques âmes impures peuvent se racheter et aller retrouver les âmes vertueuses.

Il rappelle très brièvement le sort des âmes chargées de souillures[1] : ces âmes-là « dégagées des entraves du corps, rampent autour de la terre et ne reviennent en ces lieux (sc. la Voie Lactée) qu'après avoir été purifiées par une expiation de plusieurs siècles. »

C'est le résumé de la doctrine exposée par Platon dans le Phédon. Dans ce dialogue, les Enfers où errent les âmes impures avant d'entrer dans d'autres corps, semblent être les cimetières, les alentours des tombeaux[2] auxquels Cicéron fait sans doute allusion par les mots : « circum terram ipsam volutantur ».

Cicéron de plus, et cela permet d'établir un nouveau

1. Som. Scip. XVI : « Corporibus elapsi (sc. animi), circum terram ipsam volutantur, nec hunc in locum, nisi multis exagitati sæculis revertuntur. »

2. Phédon XXX 81 C : « Ἡ τοιαύτη ψυχὴ... περὶ τὰ μνήματά τε καὶ τοὺς τάφους κυλινδουμένη. »

rapprochement entre son ouvrage et le Phédon, ne fixe pas une période de temps déterminée à l'expiation des âmes. — Dans le Phèdre[1], Platon est très précis : c'est au bout de mille ans que les âmes font le choix d'une nouvelle vie et au bout de dix mille ans, qu'elles peuvent revenir aux lieux d'où elles sont tombées c'est-à-dire à la région de contemplation des Essences. Dans la République[2] il ne parle numériquement que de la première période de mille ans.

Dans le Phédon, il ne donne pas un seul chiffre. Il s'agit seulement d'espaces de temps très longs ; pour la première période, par exemple, qui est évaluée à mille ans dans le Phèdre et la République, il se contente de dire que les âmes conduites aux Enfers ne reprennent la vie terrestre qu' « après plusieurs révolutions de siècles[6] », expression vague et indécise reproduite tout à fait par « l'expiation de plusieurs siècles » (multis exagitati sæculis) de Cicéron. (La phrase de Cicéron ne s'applique pas à la période estimée mille ans mais à celle de dix mille ans, puisqu'il n'est pas question du retour de l'âme humaine à une nouvelle forme de la vie, mais de son retour à l'endroit initial d'où elle est partie. Au point de vue littéraire les expressions latine et grecque se ressemblent mais la première n'est pas la traduction de la seconde, si l'on tient compte de l'idée exprimée : la phrase de Cicéron s'applique à la durée de l'expiation tout entière et celle de Platon au premier stade de cette expiation. Cela est un détail sans importance, il n'y a qu'une nuance, mais il vaut mieux, croyons-nous, la signaler.)

On peut remarquer, en passant, que Cicéron se complaît à décrire le bonheur des justes et glisse très rapi-

1. Phèdre XXIX 248 D, 249 A.
2. République 615 D.
3. Phédon LVII ou 107 E : « ἐν πολλαῖς χρόνου καὶ μακραῖς περιόδοις. »

dement sur le tableau du sort des âmes coupables. Platon avait précisément fait le contraire dans ses mythes poétiques sur les destinées de l'âme. Ce qui est plus curieux à constater c'est le fait que Cicéron simplifie aussi la théorie de Platon. Il ne paraît pas admettre, pour l'âme, la reprise de la vie sous différentes formes ou même seulement sous la forme humaine au cours des siècles expiatoires ; il semble repousser le dogme de la palingénésie de l'âme.

Cicéron a encore puisé dans le Phédon une noble ardeur pour combattre le suicide. Platon le condamne, par idée religieuse, à la suite du pythagoricien Philolaüs. Il le regarde comme l'acte d'un lâche qui déserte son poste : « les hommes sont placés ici-bas comme dans un poste qu'il ne leur est pas permis de quitter ». « Nous appartenons aux dieux dont nous sommes, en quelque sorte, la propriété et nous ne devons pas nous donner la mort avant que la divinité ne nous envoie quelque nécessité fatale qui nous oblige à sortir de la vie[1] ».

Cicéron, à la suite de Platon, écrit dans le Songe de Scipion[2] : « Il ne faut point quitter cette vie mortelle sans l'ordre de celui qui vous l'a donnée, pour ne pas paraître vous dérober aux devoirs que Dieu impose à l'humanité ».

Platon a toujours été très sévère à l'égard de ceux qui se suicident. Cicéron, dans les Lois, a certainement lu le passage où il prononce à leur sujet des sentences aussi cruelles que celles du Moyen Age chrétien, en déclarant qu'il faut les enterrer dans un lieu à part, choisir pour leur sépulture quelque endroit inculte et ignoré sur les confins du territoire de la cité[3].

1. Phédon VI 62 B. C.

2. Som. Scip. V : « nec injussu ejus (sc. Dei principis) ex hominum vita migrandum est, ne munus humanum, assignatum a Deo, defugisse videamini. »

3. Lois, LIX, 873 D.

On peut reconnaître, pour ainsi dire, un auteur inspiré de Platon à la rigueur avec laquelle il juge le suicide· Ainsi dans la sixième livre de l'Enéide[1], Virgile livre au supplice d'éternels regrets ceux qui ont péri de leurs propres mains, parce que ce livre est tout plein de l'esprit platonicien.

Les Stoïciens, au contraire, regardent le suicide comme un acte innocent de la part du philosophe et du sage : Sénèque même l'exalte vigoureusement : « il est inique » dit-il « de vivre de vol, mais voler sa mort est sublime »[2].

Cicéron, dans le Songe composé sous l'inspiration platonicienne, est tout à fait hostile au suicide ; dans les Tusculanes, où l'influence stoïcienne a quelque part, il devient déjà plus accommodant, et, après avoir interdit le suicide, il s'empresse d'ajouter qu'il y a cependant des cas où le sage doit obéir à l'avertissement de Dieu, certaines conditions où le suicide est légitime[3].

Cicéron emprunte à Platon un certain nombre d'images relatives au rôle méprisable du corps ; dans le Phédon[4], Platon insiste sur les difficultés que le corps apporte à la méditation philosophique de l'âme. Il n'a pas d'épithètes assez dures pour qualifier le fardeau odieux de la chair. Il compare le corps à une prison : « quand l'âme » dit-il « se sera dégagée du corps comme de ses liens..... »[5].

Cicéron a pu rencontrer des expressions aussi violentes dans les autres dialogues du philosophe. Dans le Gorgias[6], nous lisons que le corps est un tombeau (σῆμα),

1. Enéide, VI, 435.
2. Sénèque. Lettres à Lucilius, LXX.
3. Tusc. I, 30 : « quum causam justam Deus ipse dederit. »
4. Phédon, X, XI, XII.
5. Phédon, XII, 62 B : « ὥσπερ ἐκ δεσμῶν, ἐκ τοῦ σώματος..... »
6. Gorgias, 493 A.

et dans le Phèdre[1], que l'âme est prisonnière du tombeau que nous appelons notre corps « que nous traînons avec nous comme l'huître sa prison ».

Cicéron reproduit ces comparaisons dans le Songe, où, à la suite de l'auteur du Phédon, il blâme ceux qui se sont fait les esclaves des plaisirs du corps[2]. Les sages sont au ciel : « ils ont pris leur essor hors de la prison terrestre, débarrassés des chaînes du corps »[3]; « il est défendu de sortir de la vie à moins que ce ne soit le Dieu suprême qui nous délivre des liens corporels »[4] ; les morts sont « dégagés du corps »[5]; « l'âme est enfermée dans le corps »[6].

Après avoir extrait du Phédon, des développements sur l'immortalité bienheureuse des âmes d'élite, sur l'expiation des âmes coupables, sur le suicide et le mépris du corps, il y a encore trouvé un chapitre qui a pu lui suggérer ses réflexions sur l'éparpillement des hommes à travers le globe terrestre.

Dans le Phédon[7], nous lisons ces paroles prêtées à Socrate : « nous n'habitons de la terre que cette partie comprise entre le fleuve du Phase et les colonnes d'Hercule, et sur laquelle nous sommes répandus comme des fourmis logées dans des trous et comme des grenouilles qui font leur demeure dans quelque marais proche de la mer... Il y a plusieurs autres peuples qui habitent d'autres parties qui nous sont inconnues ».

Sans en avoir gardé les images pittoresques, Cicéron

1. Phèdre, 249 C.
2. Som. Scip. XVI : « qui se corporis voluptatibus dediderunt. » Cf. Phédon, IX.
3. Som. Scip. IV : « qui corporum vinculis tanquam e carcere evolaverunt. »
4. Som. Scip. V : « nisi... Deus istis te corporis custodiis liberaverit. »
5. Som. Scip. V : « Corpore laxati. »
6. Som. Scip. XVI : (animus) « inclusus in corpore. »
7. Phédon, LVIII : 109 B.

s'est, peut-être, souvenu de ces lignes lorsqu'il a fait dire à Scipion montrant à son descendant la terre infime dans l'Univers et peuplée seulement de loin en loin : « tu le vois, la terre n'est peuplée que par-ci, par-là, dans des lieux resserrés, et même ces points habités, qui forment des espèces de taches, sont coupés encore par de vastes solitudes ; en sorte que les habitants sont non seulement isolés et sans communication entre eux, mais dispersés en tous sens sur la surface du globe »[1]. « Toute la partie de la terre que vous occupez, resserrée vers les pôles, élargie au centre n'est qu'une petite île, entourée de cette mer que vous appelez l'Atlantique, la Grande Mer, l'Océan »[2].

Enfin, sans faire de rapprochements de phrases, on peut dire que le Songe de Scipion, pour la partie morale, est profondément composé sous l'influence prédominante du Phédon.

Dans l'un et l'autre ouvrage, nous remarquons le même détachement des biens du monde, la même conception de la vie terrestre, qui n'est pas la vie véritable pour le sage, le philosophe, mais la préparation à une existence meilleure, à un sort plus digne, suprême récompense de la vertu. Platon dit qu'il faut être heureux de s'enfuir de la terre, dès qu'on le peut, sans attenter criminellement à ses jours, que le philosophe ne doit pas chercher les plaisirs du corps car la vraie philosophie n'est « qu'un apprentissage de la mort »[3].

1. Som. Scip. IX.
2. Som. Scip. X.
3. Phédon, IX, 64 A.

Cicéron, de même, veut que l'on ne mette pas son ambition dans les succès humains [1], que l'on exerce son âme à faire le bien pour qu'elle s'envole plus rapidement là haut, dans sa véritable demeure où l'attend la félicité éternelle [2]. C'est là qu'est la vie pour elle, car « ce que nous appelons la vie n'est que la mort » [3]...

1. Som. Scip. XIII : « nec in præmiis humanis spem posueris rerum tuarum. »
2. Som. Scip. XVI : « velocius in hanc sedem et domum suam pervolabit. »
3. Som. Scip. IV : « Vestra vero quæ dicitur vita, mors est. »

CHAPITRE V

LE PREMIER ALCIBIADE. — LE PHÈDRE.

Sur la distinction de l'âme et du corps nous pouvons rattacher à ce que nous avons dit, un passage du Songe qui est conçu sous l'influence platonicienne, mais qui semble imité moins du Phédon que d'un autre traité de Platon : le premier Alcibiade. Ce ne sont que deux phrases environ que Cicéron a cueillies chez Platon.

Notre auteur fait dire par Scipion le premier Africain à son petit-fils : « ce n'est pas toi qui es mortel, mais ton corps, car cet extérieur n'est pas toi ; c'est l'âme qui est l'homme et non cette forme sensible [1] ».

Dans le Premier Alcibiade, ou entretien entre Socrate et Alcibiade, Socrate déclare que l'homme se sert de son corps comme l'artisan de ses outils, que c'est l'âme seule qu'il faut connaître, d'elle seule qu'il faut avoir soin si l'on veut être véritablement sage. L'homme n'est pas le corps [2], et Socrate résume sa pensée par cette phrase : « Lorsque Socrate discute avec toi, Alcibiade, ce n'est pas, ainsi qu'on pourrait le croire, à ton enve-

1. Som. Scip. XIV : « non esse te mortalem, sed corpus hoc. » — « nec enim tu es quem forma ista declarat, sed mens cujusque is est quisque, non ea figura quæ digito demonstrari potest. »

2. Premier Alcibiade, XXIV, XXV.

loppe corporelle que Socrate s'adresse, mais à Alcibiade lui-même, c'est-à-dire « à l'âme d'Alcibiade »[1].

Cicéron a aussi traduit consciencieusement le passage du Phèdre[2] où Platon, de même que dans les Lois[3], établit la preuve de l'immortalité de l'âme par son activité essentielle. L'âme est un principe qui engendre lui-même son mouvement; or tout ce qui se meut soi-même est immortel : donc l'âme est immortelle. C'est ce qui remplit deux paragraphes du Songe de Scipion[4].

Les Allemands aimeraient peut-être à démontrer que Cicéron n'a pas eu directement sous les yeux le texte du Phèdre, mais qu'il a reproduit l'argument platonicien d'après un auteur secondaire qui l'aurait extrait lui-même des œuvres de Platon. — Cette preuve pythagoricienne, empruntée par Platon à Alcméon de Crotone, était en effet célèbre dans l'antiquité et devait être apprise dans les écoles ; on sait qu'elle donna même lieu à des critiques et qu'Aristote l'attaqua vigoureusement[5].

Le Phèdre nous convainc que Cicéron lisait Platon plus attentivement qu'on ne le lui concède d'ordinaire ; on n'a qu'à se rappeler, par exemple, les charmantes imitations qu'il a faites du Phèdre au début des Dialogues de l'Orateur[6] et dans les Lois[7], à propos du site de l'île de Fibrène.

Cicéron, et le Songe nous le révèle, n'a pas lu le Phè-

1. Premier Alcibiade, XXV, 130 C : « ὅτι Σωκράτης Ἀλκιβιάδῃ διαλέγεται λόγῳ χρώμενος, οὐ πρὸς τὸ σὸν πρόσωπον, ὡς ἔοικεν, ἀλλὰ πρὸς τὸν Ἀλκιβιάδην ποιούμενος τοὺς λόγους : τοῦτο δ'ἐστιν ἡ ψυχή. »
2. Phèdre, 245 C.
3. Lois, X, 894-896
4. Som. Scip., XV, XVI.
5. De l'Ame, liv. I. chap. III.
6. Dialogues de l'orateur, liv. I, chap. VII.
7. Lois, liv. II, chap. I.

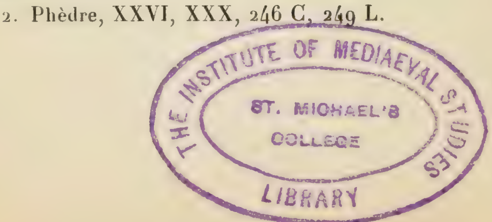
dre à la hâte, pour en extraire çà et là quelques bribes sensationnelles, telles que la description des bords de l'Ilissos ou la preuve de l'immortalité de l'âme, qui sont comme des morceaux détachés de l'ensemble de l'œuvre ; mais il s'est pénétré jusqu'à la moelle des os, de la substance des opinions platoniciennes exposées dans ce dialogue. Ce qui nous découvre cela, c'est une phrase obscure qu'il a placée à la fin du Songe[1] et qui a perdu toute espèce de signification pour le lecteur, étant donné le manque d'explications préalables fournies par Cicéron : « L'âme parviendra plutôt au ciel si, pendant la vie, quoique enfermée dans le corps, elle s'en échappe néanmoins le plus possible et s'attache à la contemplation des choses extérieures ». Qu'est-ce que cela veut dire : « Les choses extérieures ? » Rien dans le Songe n'amène et ne prépare cette affirmation. Mais, pour quiconque a lu le Phèdre, il s'agit, sans aucun doute, des Essences réelles, des Idées. C'est une allusion au mythe du Phèdre, à la chute des âmes de la région céleste où elles contemplaient les Essences et à leur retour dans ces lieux, retour, qui ne peut s'effectuer qu'au bout de dix mille ans, car elles ne retrouvent pas avant ce délai les ailes qu'elles ont perdues dans leur voyage vers la terre[2].

Cicéron par cette seule citation intempestive, par ce fait qu'il se comprenait lui-même, sans songer à se faire comprendre du lecteur, montre clairement qu'il possédait parfaitement le Phèdre et l'embrassait d'un regard d'ensemble.

Ce que le hasard nous oblige à constater pour le Phèdre, nous pouvons l'admettre pour les autres dialo-

1. Som. Scip. XVI : « eminebit foras et ea quæ extra erunt contemplans. »

2. Phèdre, XXVI, XXX, 246 C, 249 L.



gues platoniciens que nous regardons comme les sources probables du Songe de Scipion.

. . . .

Il reste quelques paragraphes du Songe traitant de la petitesse de la terre, de la durée éphémère de la gloire humaine et du mépris que nous devons en avoir, auxquels nous ne savons pas quelle source grecque attribuer.

Nous avons mentionné le passage très succinct du Phédon qui a pu susciter le développement sur le peu d'espace peuplé à la surface de la terre. Avec M. C. Pascal il est permis de voir dans la description des zones terrestres une imitation de l'Hermès d'Erathosthène. Ce sont d'amusantes suppositions.

Quant à la partie purement morale, faut-il concéder à Usener l'influence possible d'un Protrepticos et de celui d'Aristote en particulier? Nous ne savons que dire. — En tous cas, cette exhortation philosophique était presque fatalement amenée par l'ensemble du récit : faire ressortir le contraste entre l'infime condition des hommes, les faibles dimensions du globe qu'ils habitent, d'une part, la splendeur et l'immensité des spectacles célestes, d'autre part, était un sujet tout indiqué ; c'était même pour en arriver là que Cicéron avait écrit le Songe. — Cette dissertation morale pouvait bien être un lieu commun et Cicéron, assurément, était assez grand penseur et moraliste assez profond pour tirer de son propre esprit les quelques réflexions majestueuses qu'il a intercalées entre la description des révolutions planétaires et la preuve de l'immortalité de l'âme.

CONCLUSION

Si, après l'examen des sources grecques du Songe de Scipion, nous jetons un coup d'œil général sur cet épilogue de la République, nous serons frappés d'une chose : de l'accumulation des détails de toute sorte entassés dans ces quelques pages.

Neuf cercles qui composent le monde, des astres qui accomplissent leurs révolutions en produisant une harmonie céleste ; une traînée lumineuse, formée d'étoiles, la Voie Lactée, séjour des âmes ; un Dieu principe qui « du haut de sa gloire infinie... « Des sphères qu'il ordonne écoute l'harmonie » : voilà pour la partie cosmologique. — Pour la partie métaphysique, Cicéron affirme l'immortalité personnelle de l'âme ; il reproduit la preuve de cette immortalité par le mouvement ; il effleure le problème de l'expiation séculaire, sans paraître accepter la palingénésie. — Pour la partie morale, il interdit le suicide, tout en prêchant le mépris de la vie terrestre et en maudissant le fardeau odieux du corps. — La République, le Timée, le Phédon, le Phèdre, et, en plus de quelques détails insignifiants puisés çà et là, certaines opinions stoïciennes venant altérer le platonisme : telles semblent avoir été les bases philosophiques de l'édifice cicéronien.

Ainsi que nous l'avons remarqué plusieurs fois au

cours de ce mémoire, Cicéron simplifie et matérialise souvent les conceptions du chef de l'Académie ; mais cependant, en atténuant ou en niant de fait certaines idées de Platon, Cicéron se montre profond et hardi. — Platon avait parlé très nettement de la divinité des astres ; Cicéron ne manifeste pas des convictions franches à ce sujet. Platon avait conservé les dieux de l'Olympe, sans y croire probablement ; mais il n'avait pas voulu heurter de front, les traditions mythologiques de la Grèce : dans le Timée[1] et dans le Phèdre[2] il parle en souriant des douze grands dieux. Cicéron plus audacieux ou plus sincère n'y fait aucune allusion et semble les exclure formellement de l'Univers. Au-dessous des astres, dieux contingents, et des dieux de l'Olympe, Platon avait encore établi des démons[3], intermédiaires entre les dieux et les hommes : c'était « une idée de l'école pythagorique ou orphique[4] ». Ces démons, d'après Platon, remplissaient l'intervalle qui sépare le ciel de la terre, ils étaient le lien qui unissait le grand Tout avec lui-même. C'étaient eux qu'on interrogeait dans les oracles, c'est par leur entremise que les dieux s'entretenaient avec les hommes. — Génies dont le corps était composé d'éther, ils existaient nombreux et variés : l'Amour faisait partie de leur bande.

Dans le Songe de Scipion, Cicéron ne dit aucun mot de cette croyance-là ; il rejette les démons, comme il avait repoussé les dieux de la mythologie, restant fidèle aux idées qu'il avait émises dans le De Natura Deorum et le De Divinatione.

Pourtant, comme le dit M. Degert[5], « quand nous

1. Timée, 40 E, 41 A.
2. Phèdre, XXVI, 246 E, 247 A.
3. Banquet, 202 E, 203 A. Lois, I, 10. Epinomis, 984-985.
4. Havet. Le christianisme et ses origines, tome I, p. 231.
5. A. Degert. Les idées morales de Cicéron, p. 65 et 66.

cherchons à dégager de l'œuvre de Cicéron, les éléments d'une morale religieuse, nous n'entendons nullement nous porter garants que les opinions exprimées dans ses ouvrages traduisent toujours le fond de sa pensée. A l'endroit des questions religieuses, cette pensée fut toujours trop hésitante et trop flottante pour que nul puisse se flatter de la saisir dans sa vivante sincérité ».

Cicéron philosophe semble en effet un peu versatile ; tantôt, on le sait, il dit « nos amis les stoïciens [1] » et tantôt il condamne « les broutilles de leurs doctrines [2] ».

C'est le même homme qui, après avoir si chaleureusement défendu l'immortalité de l'âme, dans le Songe de Scipion, jettera à son ami Torannius [3] cette boutade désabusée : « La mort est la fin de tout ».

C'est le même homme qui, plein d'admiration pour les belles paroles de Socrate dans le Phédon, interdit formellement le suicide et qui plus tard l'approuvera dans l'intention généreuse de magnifier la mémoire de Caton d'Utique.

C'est le même homme encore qui traite maintenant d'infimes et d'éphémères les louanges humaines et qui chanta l'hymne de la gloire d'une manière si éclatante dans le Pro Marcello [4] et le Pro Milone [5]. Quand il fut question de sa réputation personnelle, nous savons avec quelle vanité presque enfantine, il supplia son ami Lucceius [6] qui allait écrire l'histoire du Consulat de Cicéron, de fausser un peu la vérité à son avantage afin qu'il puisse « jouir de son vivant de sa petite gloire ».

Cependant, quelle que fût la thèse que Cicéron soutînt,

1. Tusculanes, I, 32.
2. Académiques, II, 35.
3. Ad fam. VI, 21.
4. Pro Marcello, XIII, 9.
5. Pro Milone, XXXV.
6. Ad fam., V, 12 : « ut nosmet ipsi vivi gloriola nostra perfruamur. »

il la soutint toujours avec majesté et avec passion et cette thèse fut toujours grande. Malgré la mobilité particulière dans les impressions qui le caractérise, il est, au fond, sincère avec lui-même, au moment où il parle ; il donne cette impression. Il est capable de vibrer pour plusieurs choses à la fois, pour des choses parfois contradictoires et de nous faire vibrer avec lui.

Cicéron affirme toujours, dans ses écrits, l'existence d'un Dieu qui régit l'univers ; mais nous pouvons l'appeler tout de même un incrédule, car cette croyance n'est pas pour lui une foi, mais une aspiration du cœur, un beau rêve littéraire et sentimental. Il ne tient pas l'immortalité pour une vérité certaine. Comme son maître Platon, qui lui, non plus, n'assume pas la responsabilité de ce qu'il décrit, il juge « que la chose vaut la peine qu'on se hasarde d'y croire ; c'est un noble risque à courir, c'est un grand espoir dont il convient de s'enchanter soi-même »[1] ; « partout » écrit M. G. Boissier[2] « il affirme l'existence de Dieu qui lui paraît suffisamment démontrée par le consentement de tous les peuples ; il aime à développer les belles doctrines de Platon sur l'immortalité de l'âme et son ton quand il en parle est pénétrant et convaincu..... » Mais Cicéron, au fond, est indifférent : « Ces nobles espérances d'immortalité dont il a rempli ses ouvrages ne lui reviennent jamais à la pensée dans ses malheurs ou dans ses périls. Il semble ne les avoir exprimées que pour le public et n'en fait pas d'usage lui-même : elles sont restées dans ses livres et ne paraissent pas avoir pénétré dans sa vie ».

Villemain[3] avait autrefois, déjà, donné fort nettement

1. Phédon, LXIII, 114 D.
2. G. Boissier. La religion romaine, tome I, p. 65 et sq.
3. Villemain. Traduction de la République de Cicéron. Analyse du 6e livre, p. 359.

son avis sur la religion de Cicéron : « il est clair » dit-il « qu'il ne croit pas au polythéisme et qu'il doute de tout le reste ».

Certes, ce n'est pas par la valeur métaphysique et scientifique que s'impose le Songe de Scipion. Cicéron n'y apporte aucune conception nouvelle et le tableau qu'il nous trace de l'univers est assez pâle : quelques réminiscences pythagoriciennes, platoniciennes et stoïciennes défilent sans être fortement accusées.

Au point de vue littéraire lui-même, nous sommes bercés par la musique enchanteresse du style, par le ton de solennité antique qui règne dans l'ensemble de l'œuvre, plutôt que séduits par la poésie du récit ; car, notre lyrisme moderne a trouvé d'autres accents pour décrire le charme du ciel étoilé et l'immensité imposante des espaces infinis. L'univers tel que les Anciens se le représentaient nous paraît bien pauvre, en somme, et bien mesquin : une grande calotte sphérique, le ciel, où comme des clous d'or étaient suspendues des étoiles ; dans l'intérieur de la calotte sept planètes tournant en produisant une symphonie : voilà tout ce que leur imagination, appuyée sur une science encore rudimentaire, avait su créer de plus beau !

Et cependant, une impression grandiose se dégage de la lecture de ces quelques pages : « l'esprit plein de pensées hautes et célestes, nous méprisons cette terre où tout est si frêle et si petit »[1].

C'est parce que le Songe regagne en sublimité morale l'infériorité qu'il présente au point de vue métaphysique et descriptif : il est un noble échantillon de la morale antique s'exprimant par la bouche de l'un des plus grands Romains.

On pourrait établir un parallèle entre la République

1. Académiques, XLI.

de Cicéron et celle de Platon et dire que le Songe de Scipion est le mythe du dialogue latin comme le récit d'Er l'Arménien est le mythe du dialogue grec. Le contraste entre les deux histoires est frappant et met en relief la différence profonde qui existe entre l'esprit attique et l'esprit romain.

Les deux ouvrages, dans leur entier, sont écrits à un tout autre point de vue. Cicéron est très injuste pour lui-même lorsqu'il dit à Atticus qu'il ne fait que des copies des ouvrages grecs, qu'il n'apporte aucune idée à lui, qu'il ne « fournit que les mots »[1].

Cela est moins vrai que jamais pour le « De Republica », où, en traitant un sujet analogue à celui de Platon, il sut donner à l'œuvre une allure personnelle et lui imprimer le sceau particulier de son génie.

Platon dans sa République idéale s'est plu à entasser avec une ingénieuse dextérité les utopies les unes sur les autres, en s'abandonnant à toute la fantaisie de son imagination amie de la fiction et parfois de l'étrange ; Cicéron a voulu dans la sienne ranimer l'amour de l'antique constitution romaine menacée du joug de la tyrannie.

Cicéron, comme tous les Romais, n'envisage les questions philosophiques qu'au point de vue pratique et moral. S'il tient tellement, par exemple, à ne pas laisser s'affaiblir la croyance en Dieu et à l'immortalité de l'âme, c'est parce qu'il y voit le plus grand des stimulants à faire bien. Sa religion n'est pas une métaphysique, elle est une morale.

Ce n'est pas la joie de la découverte qui l'attire comme les Grecs ; il n'écrit que pour « rendre service à bien des gens[2] » ; le but qu'il se propose est d'apporter à ses conci-

1. Ad Atticum, XII, 52 : « ἀπόγραφα sunt ; verba tantum affero. »
2. De l'amitié, I : « ut prodessem multis. »

toyens des consolations et des conseils, de les aider à conduire leur vie suivant les lois de la dignité humaine et les devoirs du patriotisme. Et comment atteindre ce but d'une manière plus directe qu'en promettant aux hommes des récompenses plus durables que celles d'ici-bas, obtenues souvent au prix de lâchetés et de crimes ? Doit-on conclure de cela qu'il ne faille pas chercher à s'illustrer pendant sa vie ? Au contraire, nous voyons même que les grands hommes seuls vont au ciel ; mais il ne faut pas séparer l'idée de la gloire personnelle d'avec celle de la gloire de l'État.

Pour bien comprendre l'originalité du Traité de la République et du Songe en particulier, il faut se reporter par la pensée à l'époque où l'ouvrage fut composé (54-51 av. J.-C.), se remémorer les événements contemporains de sa naissance.

Cette période de l'histoire romaine est très troublée.

En 54, Crassus mourut chez les Parthes et les débris de ses légions regagnèrent lamentablement la Syrie.

Crassus disparu, l'équilibre instable que sa présence maintenait entre les deux autres triumvirs, César et Pompée, se rompit : les deux associés devinrent deux rivaux. La tyrannie allait s'abattre sur Rome.

La guerre civile, d'autre part, après une période de calme, se ralluma en 52, entre Clodius, candidat à la préture et Milon, candidat au consulat ; c'est alors que Cicéron prononça le fameux plaidoyer « Pro Milone ».

L'avenir était donc fort sombre. Cicéron prévoyait des luttes sanglantes et il avait tout lieu de trembler pour sa propre destinée. Il devait réfléchir alors que son zèle d'homme d'État dévoué à son pays n'avait guère de chances d'être récompensé sur terre.

L'histoire de Scipion Émilien, dont il fit le héros du Songe, était un exemple de l'ingratitude du sort présent à sa mémoire.

Cicéron avait besoin de se consoler lui-même et de consoler les gens de bien. Et, avec la force que donnent l'amertume et le désenchantement des choses terrestres, il se rattacha à la doctrine réconfortante de la vie éternelle. — Les grands hommes peuvent ici-bas périr victimes de leur amour pour la patrie, mais une récompense, plus digne d'eux que les récompenses humaines, les attend dans l'au-delà.

Le Songe de Scipion a donc une saveur toute particulière d'actualité romaine : il caractérise l'un des états d'âme par lesquels passa Cicéron, à un moment précis de sa carrière politique. — Cela fait que ces pages resteraient toujours très personnelles, quand bien même, celui qui les a écrites, aurait pillé les ouvrages de la Grèce.

Nous sommes émus de voir ce « père de la patrie » placer dans le ciel avec une tendresse particulière ceux qui ont bien dirigé la République. Il est si profondément romain qu'il ne peut se représenter la vie paradisiaque autrement qu'à l'image de la vie romaine ; comme le dit fort bien M. Havet[1]: « Cicéron a l'air de se figurer le ciel comme un Sénat d'en haut où siègent sur des chaises curules des consulaires éternels ». — Ceux-là seuls sont admis à contempler l'ordre cosmique du haut des sphères éthérées, qui ont cultivé la justice et la piété, qui ont aimé leurs proches, leurs parents, mais plus encore la patrie[2]. C'est par l'accomplissement des devoirs sociaux, avant tout, que l'homme s'ennoblit aux yeux de Cicéron.

On peut remarquer avec M. Degert[3] que « l'homme auquel s'intéresse Cicéron, ce n'est pas l'homme complet, mais l'homme public » ; que « les vertus ou les devoirs de l'individu ne sont étudiés qu'en fonction de la vie publique ».

1. E. Havet. Le christianisme et ses origines, tome II, p. 130.
2. Som. Scip. V.
3. Degert. Les idées morales de Cicéron, p. 73.

C'est là un des caractères de la morale romaine et Cicéron porte la marque indélébile du génie latin ; il n'en est du reste que plus intéressant au point de vue historique et psychologique.

Il faut bien se garder de dire du mal de cette morale romaine et de cet esprit latin, car nous leur devons beaucoup. « Le droit moderne repose sur le droit romain, la morale moderne se rattache à la morale antique, et si, pour la partie spéculative, elle relève davantage des grands penseurs de la Grèce, pour la pratique, elle reproduit surtout les préceptes des philosophes romains. Rome nous a légué le fond de nos lois et de notre morale »[1].

La morale de Rome est redevable de son succès pour une large part à Cicéron car il l'a magnifiquement divulguée : il lui a même donné un langage si noble que les Pères de l'Église eux-mêmes sont allés chercher dans sa prose les accents de la vertu.

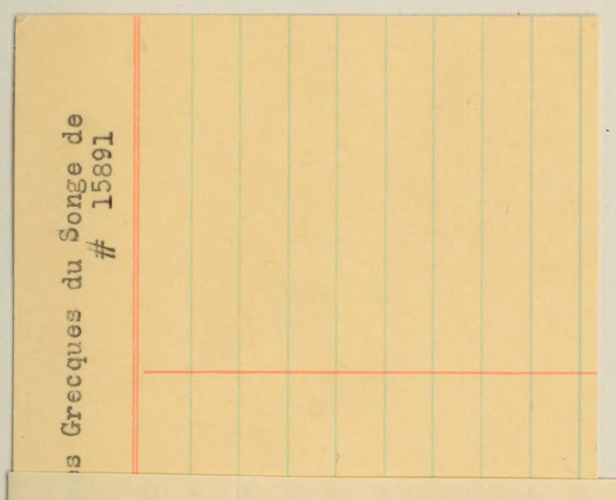
Ils ont tort ceux qui ne veulent voir en Cicéron qu'un rhéteur éloquent et banal, un avocat habile, une bouche sonore mais un esprit superficiel. Lamartine est dans le vrai lorsqu'il s'écrie[2] : « c'est l'homme-verbe de l'antiquité après Platon, c'est le plus grand style de toutes les langues. On le croit maigre parce qu'il est magnifiquement drapé. Mais enlevez cette pourpre, il reste une grande âme qui a tout senti, tout compris et tout dit de ce qu'il avait à comprendre, à sentir et à dire de son temps, à Rome. »

De pieux enseignements de résignation, d'espérance et de paix, se dégagent de l'œuvre philosophique de ce patriote dont la carrière fut si tourmentée. La sérénité, absente de sa vie, se réfugia dans ses livres.

1. Thiaucourt. Ouv. cité, p. 336.
2. Lamartine. Raphaël, LXIV, p. 151.

Nulle part on ne le sent mieux que dans cet immortel chef-d'œuvre, la plus belle fleur de son jardin : le Songe de Scipion.

CHARTRES. — IMPRIMERIE DURAND, RUE FULBERT.


s Grecques du Songe de
15891